

PETER

JOHANNES DER TÄUFLER IN DER URCHRISTLICHEN...

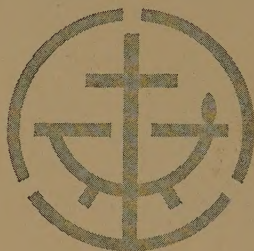
School of Theology at Claremont



1001 1325330

BS  
2456  
P4

GERMAN



LIBRARY

Southern California  
SCHOOL OF THEOLOGY  
Claremont, California

Aus der Bibliothek  
von  
Walter Bauer

geboren 1877  
gestorben 1960







2456  
P41

# Johannes der Täufer

in der urchristlichen Überlieferung.

---

## INAUGURAL-DISSERTATION

zur

Erlangung der Lizentiatenwürde

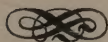
der

hochwürdigen Theologischen Fakultät der Universität  
**Marburg**

vorgelegt von

**Heinrich Peter,**

Pfarrer zu Niederlauken i. Taunus.



MARBURG a. L.  
Buchdruckerei Heinrich Bauer.  
1911.

Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

Von der Theologischen Fakultät als Dissertation  
angenommen im S. S. 1910.

Dem Andenken  
**meines verehrten Lehrers und Seelsorgers,  
des Pfarrers Karl W. Müller,**  
in Dankbarkeit gewidmet.

A284b





## Vorwort.

---

In der vorliegenden Abhandlung ist nicht beabsichtigt, eine Darstellung der Persönlichkeit und Bedeutung Johannes des Täuflers zu geben, sondern nur eine Vorarbeit zur Lösung dieser umfassenderen Aufgabe zu leisten. Die Untersuchung will der urchristlichen Überlieferung über Johannes in ihren verschiedenartigen Gestaltungen und Wandlungen nachgehen und die ihnen zu Grunde liegenden Tendenzen zu erkennen suchen. Das Resultat wird ein doppeltes sein: zunächst ein Beitrag zum Verständnis der Geschichte der urchristlichen Gemeinde überhaupt, sodann die Gewinnung von Maßstäben für die Beurteilung des geschichtlichen Wertes der hier in Betracht kommenden Überlieferung über Johannes und seine Wirksamkeit.

Die Arbeit von M. Dibelius, Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer, 1911, konnte ich nicht mehr benutzen, da sie erschien, als sich diese, von der Marburger Theologischen Fakultät bereits im Sommer 1910 angenommene, Dissertation im Druck befand.

Es ist mir ein Bedürfnis, auch an dieser Stelle außer Herrn Geh. Kirchenrat Professor D. Joh. Weiß, der die erste Anregung gab, insbesondere Herrn Professor D. Heitmüller, der die Aufgabe in der jetzigen Form stellte und mir bei der Bearbeitung unermüdliche Beratung zuteil werden ließ, von Herzen zu danken.

Niederlauken im Taunus, den 18. Juni 1911.

H. Peter.



# Inhaltsübersicht.

---

Seite

## I. Teil.

Die urchristliche Überlieferung über Johannes den Täufer, besonders in der sogenannten Redenquelle (Q) . . . . .	9—54
§ 1. Übersicht über das Material . . . . .	9—10
§ 2. Johannes der Täufer und seine öffentliche Wirksamkeit: Mrk 1, 1—11. Mt 3, 1—17. Lk 3, 1—22 . . .	11—21
§ 3. Täuferreden Jesu: Mt 11, 2—19; 21, 32 = Lk 7, 18—35; 16, 16 . . . . .	22—48
§ 4. Das Eliasgespräch beim Abstieg vom Berg der Verklärung: Mrk 9, 11—13 = Mt 17, 10—13 . . . . .	48—52
§ 5. Der Text von Q <sup>J</sup> . . . . .	52—54

## II. Teil.

Johannes der Täufer im Urteil der urchristlichen Gemeinde von Q <sup>J</sup> bis zum vierten Evangelium . . . . .	55—77
§ 6. Johannes der Täufer in Q <sup>J</sup> . . . . .	55—59
§ 7. Johannes der Täufer im Markusevangelium . . . . .	60—63
§ 8. Johannes der Täufer im Matthäusevangelium . . . . .	63—67
§ 9. Johannes der Täufer im Lukasevangelium . . . . .	67—69
§ 10. Johannes und Johannesjünger in der Apostelgeschichte . . . . .	69—70
§ 11. Johannes der Täufer im vierten Evangelium . . . . .	70—76
§ 12. Tendenz und Gang der Entwicklung von Q <sup>J</sup> bis zum vierten Evangelium . . . . .	76—77

## III. Teil.

Geschichtlicher Wert der urchristlichen Überlieferung über Johannes den Täufer . . . . .	78—89
§ 13. Q <sup>J</sup> . . . . .	78—86
§ 14. Geschichtliche Erinnerungen in der sonstigen urchristlichen Überlieferung . . . . .	87—89

---



## I. Teil.

### Die urchristliche Überlieferung über Johannes den Täufer, insbesondere in der sog. Redenquelle (Q<sup>J</sup>).

#### § 1.

##### Übersicht über das Material.

Über Johannes den Täufer hören wir in den vier Evangelien und der Apostelgeschichte.

1. Mrk 1, 1—11; Mt 3, 1—17; Lk 3, 1—22: Die öffentliche Wirksamkeit des Johannes, und zwar: a. sein öffentliches Auftreten; b. seine Bußpredigt; c. seine messianische Verkündigung; d. die Taufe Jesu durch Johannes.

2. Mt 11, 1—19 = Lk 7, 18—35 (Mt 11, 12—15 = Lk 16, 16 und Lk 7, 29. 30 = Mt 21, 32): Reden Jesu über Johannes und zwar: a. die Messiasanfrage des Johannes und die Antwort Jesu; b. das Zeugnis Jesu über den Täufer; c. das Gleichnis von den spielenden Kindern.

3. Mrk 9, 11—13 = Mt 17, 10—13: Das Eliasgespräch beim Abstieg vom Berg der Verklärung.

4. Mrk 2, 18 = Mt 9, 14 = Lk 5, 33: Das Fasten der Johannesjünger.

5. Mrk 6, 14—16 = Mt 14, 1. 2 = Lk 9, 7—9: Das Urteil des Herodes über Jesus als den auferstandenen Johannes.

6. Mrk 6, 17—29 = Mt 14, 3—12 (vgl. auch Lk 3, 19. 20): Der Tod des Täufers.



7. Mrk 8, 28 = Mt 16, 14 = Lk 9, 19: Das Urteil des Volks über Jesus als den auferstandenen Johannes.

8. Mrk 11, 27—33 = Mt 21, 23—27 = Lk 20, 1—8: Die Johannesfrage Jesu an die jüdischen Obersten.

9. Lk 1, 5—25: Die Verheißung der Geburt des Täufers; 1, 39—56: Marias Besuch bei Elisabeth; 1, 57—80: Die Geburt des Täufers.

10. Lk 11, 1: Das Beten der Johannesjünger.

11. Act 1, 5; 10, 37; 11, 16: Die Wassertaufe des Johannes.

12. Act 18, 24—28; 19, 1—7: Johannesjünger in Ephesus.

13. Johannes der Täufer im vierten Evangelium: a. 1, 6—8. 15: Einführung des Täufers; b. 1, 19—28: das Zeugnis des Johannes über sich selbst; c. 1, 29—34: das Zeugnis des Johannes über Jesus; d. 1, 35—51: Johannesjünger glauben an Jesus; e. 3, 22—36: die untergeordnete Stellung des Johannes gegenüber Jesus und seiner Gottesoffenbarung; f. 4, 1. 2: Jesus gewinnt mehr Jünger als Johannes; g. 5, 33—36: das Zeugnis des Johannes und das Zeugnis Jesu; h. 10, 40—42: Johannes tat keine Zeichen.

Nun ermöglicht uns die literarische Eigenart der synoptischen Evangelien, dieses Material noch um eine ältere Überlieferungsschicht zu vermehren. Matthäus und Lukas, vermutlich auch Markus, haben eine Quelle, die sog. Reden- oder Logia-Quelle (Q), benutzt. Wir müssen den Inhalt dieser Quelle, soweit sie über Johannes den Täufer berichtete, ihren Benutzern zu entreißen versuchen. Damit haben wir dann die älteste uns erreichbare Überlieferung über Johannes. Dieser unentbehrlichen wichtigsten Vorarbeit ist im wesentlichen dieser erste Teil gewidmet. Wir gehen dabei von der Annahme aus, daß nicht nur Mt und Lk, sondern, wenn auch in beschränktem Maß, auch Mrk die postulierte Quelle Q benutzt hat. Diese Anschauung vom synoptischen Problem kann natürlich hier nicht gerechtfertigt werden. Nur wird sich ihr Recht und Wert auch an diesem kleinen Ausschnitt herausstellen müssen.

§ 2.

**Johannes der Täufer und seine öffentliche Wirksamkeit.**

**Mrk 1, 1—11; Mt 3, 1—17; Lk 3, 1—22.**

a. Das Auftreten des Täufers. Mrk 1, 1—6; Mt 3, 1—6;  
Lk 3, 1—6.

Markus beginnt sein Evangelium mit der Erzählung vom Auftreten des Täufers. Er läßt Johannes „in der Wüste“ taufen und die „Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden“ verkündigen. Matthäus knüpft 3, 1 mit *ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις παραγίνεται Ἰωάννης* an 2, 23 an, wo von der Niederlassung der Eltern Jesu in Nazareth erzählt ist. Freilich liegt zwischen den ersten Kindheitstagen Jesu und dem Auftreten des Johannes eine lange Zwischenzeit, aber *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* ist eine von Mt gern gebrauchte Übergangswendung (vgl. 12, 1; 13, 1; 14, 1; 18, 1; 22, 23). Der Täufer erscheint predigend in der „Wüste von Judäa“ und tauft diejenigen, welche ihre Sünden bekennen. Der Inhalt seiner Predigt wird 3, 2 mit denselben Worten wie derjenige der Predigt Jesu, Mt 4, 17, wiedergegeben. Lukas erzählt, seinem Vorhaben 1, 3 entsprechend, Ausführlicheres über das Auftreten des Johannes. Er bezeichnet genau das Jahr 3, 1. 2 und nennt als Wirkungsstätte des Täufers V. 3a die ganze Umgegend des Jordan; vgl. dazu Mt 3, 5. Lk läßt Johannes „die Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden“ verkündigen — genau wie Mrk 1, 4b. Gemeinsam haben die drei Evangelisten also folgendes: Johannes tritt predigend und taufend auf. Es ist eine Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden, wie Mrk und Lk berichten; Mt spricht zwar nur von solchen, welche ihre Sünden bekennen; wenn er aber denjenigen, die Buße tun, die Teilnahme am nahenden Gottesreich in Aussicht stellt, betrachtet er ihre Buße als eine solche zur Vergebung der Sünden, die sonst das Nahen zu Gott verbieten würden. — Die drei Synoptiker zitieren dann übereinstimmend bis auf den Buchstaben eine Jesaja-Stelle (Jes. 40, 3): *φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ*. In Mrk 1, 2 lesen wir vor diesem Zitat unter der Flagge des Jesaja die Weissagung des

Maleachiboten. Es ist zu vermuten, daß wir hier einen der Vorlage von Mt und Lk fremden Eintrag vor uns haben, der aus Mt 11, 10 stammt. (Vgl. dazu H. Holtzmann, Hand-Commentar zum Neuen Testament, 3. Aufl. I, S. 111 f.) Aber auch gegenüber dem Jesajazitat Mrk 1, 3 hat man längst kritische Zweifel ausgesprochen. — Der dritte Evangelist geht nun alsbald zu der Bußpredigt des Täufers über. Von den beiden anderen Evangelisten dagegen erfahren wir noch einiges über die Wirksamkeit und die äußere Lebenshaltung des Johannes: Mrk 1, 5. 6 = Mt 3, 5. 6. 4. Ganz Judäa und Jerusalem ziehen zu Johannes hinaus — Mt nennt dazu „die ganze Umgegend des Jordans“ und verwendet dabei einen Ausdruck, den auch Lk, freilich in anderm Zusammenhang, 3, 3 gebraucht. Da sich diese Worte im Mrk-Ev. nicht finden, werden Mt und Lk sie in einer anderen Vorlage gelesen haben. Mrk 1, 5b stimmt mit Mt 3, 6 fast vollkommen überein. Da es aber, wie wir später noch deutlicher erkennen werden, nicht wahrscheinlich ist, daß Mt hier aus Mrk abschreibt, müssen wir annehmen, daß sich beide Evangelisten auf eine ältere Quelle stützen.

Auch in der Beschreibung der Lebenshaltung des Johannes (Mrk 1, 6 = Mt 3, 4) herrscht große, zum Teil buchstäbliche Übereinstimmung. Mrk läßt den Bußprediger mit Kamelshaaren und einem ledernen Gürtel um die Hüfte bekleidet sein; Mt schreibt korrekter, daß die Kleidung des Johannes aus Kamelshaaren bestanden und daß er einen ledernen Gürtel um seine Hüfte getragen hat. Eine abweichende Lesart hat D im Mrk-Text, wo von *δέρματι καμήλου* die Rede ist, der lederne Gürtel aber fehlt. Bei Mt ist bemerkenswert, daß er die Beschreibung der äußeren Erscheinung des Täufers (3, 4 a) unmittelbar auf das Jesajazitat (Jes 40, 3) folgen läßt. Dadurch will er vermutlich in besonderer Weise Johannes als den geweissagten Elias charakterisieren, der dem Messias den Weg bereiten soll. Denn er besitzt, wie wir sehen werden, eine ausgesprochene Vorliebe für die Gleichung Johannes = Elias. Zacharia (13, 4) aber erzählt, daß sich die Propheten, um sich als solche kenntlich zu machen, in einen härenen

Mantel hüllen: ἐνδυσάμενοι δέῳδιν περιβλην (LXX), und nach 2. Kön. 1, 8 erkannte Ahasja den Elias daran, daß er als Mantel ein zottiges Fell trug und ein lederner Gürtel seine Lenden umschloß. Für die Ursprünglichkeit des Mrk-Textes könnte seine ungefüge Form, die vielleicht schon D zu verbessern suchte, für die Ursprünglichkeit seiner Stellung die Eliastheorie des ersten Evangelisten sprechen. Zugunsten des Mt-Textes läßt sich folgendes geltend machen: 1. die Wahrscheinlichkeit, daß Mt und Lk bei der Schilderung des Auftretens des Johannes nicht Mrk, sondern eine andere Quelle benutzten; 2. die Tatsache, daß schon im zweiten Evangelium (Mrk 9, 11—13) die Elias-Theorie erörtert wird, also nicht bloß Eigentum des Mt gewesen ist; 3. der Umstand, daß Lk die Sätze Mrk 1, 5—6 = Mt 3, 4—6 übergeht. Wir werden später sehen, daß Lk die Eliastheorie überall, wo sie ihm in seinen Vorlagen entgegentritt, beiseite schiebt. Wahrscheinlich hat er aus diesem Grunde auch Mrk 1, 5. 6 = Mt 3, 4—6 übergangen. Denn sonst ist es gerade Lk, der am ausführlichsten zu berichten pflegt. Haben wir aber mit unsrer Hypothese recht, dann muß in der den drei Evangelisten gemeinsamen Quelle die Gleichung „Johannes=Elias“ deutlich erkennbar gewesen sein. Wir dürfen daher vermuten, daß der Text dieser Quelle im allgemeinen von Mt treuer wiedergegeben worden ist als von Mrk. Der zweite Evangelist hat das Jesajazitat gestrichen. Im Anschluß an die Erwähnung der Bußpredigt des Johannes 1, 4, hinter der das Jesajazitat ursprünglich seine Stelle hatte, muß er nun nach dessen Beseitigung von dem Eindruck erzählen, den jene Täuferpredigt auf das Volk gemacht habe. Darauf holt er nach, was er in der Quelle — Q — über die Lebenshaltung des Täufers las.

Wenn wir auf Grund des bisher Gesagten den Versuch einer Rekonstruktion des Textes von Mrk 1, 1—6; Mt 3, 1—6; Lk 3, 1—6 in Q machen, geschieht das nicht mit dem Anspruch, daß sich der hier angegebene Wortlaut mit dem in Q genau decken werde, sondern in dem Bestreben, den Inhalt dieser Quelle auch dem Auge vorzuführen, und in dem

Bewußtsein, daß wir ihrem Text nur ungefähr nahe kommen können.

1. *Ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, ὡς γέγραπται ἐν βίβλῳ λόγων Ἡσαΐου τοῦ προφήτου· φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ. ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ.*  
 2. *Αὐτὸς δὲ ὁ Ἰωάννης εἶχεν τὸ ἔνδυμα ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ· ἡ δὲ τροφή ἦν αὐτοῦ ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον.* 3. *Τότε ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν Ἱερουσόλυμα καὶ πᾶσα ἡ Ἰουδαία καὶ πᾶσα ἡ περιχώρος τοῦ Ἰορδάνου καὶ ἐβαπτίζοντο ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ ὑπ' αὐτοῦ ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν.*

## b. Die Bußpredigt des Täufers.

α. Mt 3, 7—10 = Lk 3, 7—9. Mt läßt die Bußpredigt an „viele der Pharisäer und Sadduzäer“ gerichtet sein, Lk an die „Volksmengen“, die zu Johannes hinausziehen. 7, 29 spricht sich Lk anerkennend über „das ganze Volk“ aus; aber es ist freilich seine Gewohnheit, „das ganze Volk“, „viele“, „alle“ auftreten zu lassen. Mt wollte vielleicht wegen 3, 6 nicht das ganze Volk, das hinausströmte, als Objekt der Bußpredigt bezeichnen; er — oder bereits seine Vorlage — empfanden in diesem Fall den Widerspruch zwischen Mrk. 1, 5 = Mt 3, 5. 6 und der Charakterisierung des Volkes als *γεννήματα ἐχιδνῶν* als zu stark. Insoweit würde eine Änderung des Lk-Textes verständlich sein. In cap. 21, 32 aber bezeichnet der erste Evangelist die Ältesten und Hohenpriester als diejenigen, welche der Bußpredigt des Johannes keine Folge leisteten. Daß die Hierarchen in Wirklichkeit nichts von ihr wissen wollten, wäre verständlich. Am allerwenigsten werden sich die Sadduzäer zu Johannes hingezogen gefühlt haben. Insofern wird man Mt 21, 32 vor Mt 3, 7 den Vorzug geben müssen. Anders dagegen steht es mit den Pharisäern. Der Charakter ihrer Frömmigkeit war mit der des Täufers verwandt. Es ist deshalb nicht anzunehmen, daß Johannes gerade diese Männer in seiner Bußpredigt so hart angefahren haben sollte. Die unverständliche Zusammen-



stellung „Pharisäer und Sadduzäer“ bei Mt (vgl. auch 16, 1 und 16, 12) harmonisiert mit seinem Bestreben, Johannes und Jesus einander möglichst nahe zu rücken. Um Jesus zu verderben, sind Pharisäer und Sadduzäer später zusammen gegangen; sie sind es aber auch bereits, die Johannes als *γεννήματα ἐχιδνῶν* bezeichnen muß. — Unsere Erwägungen führen uns zu der Erkenntnis, daß sich nicht mehr entscheiden läßt, ob die folgende Bußpredigt eine ganz bestimmte Adresse hatte oder allgemein an das Volk gerichtet war.

Mt 3, 8 heißt es *καρπὸν*, Lk 3, 8 *καρπούς*; der Singular wird ursprünglicher sein. Statt des ursprünglichen *δόξητε* Mt 3, 9 hat Lk das ihm geläufige *ἄρξῃσθε* geschrieben. Er verbessert ferner in V. 9 den Stil durch Einfügen eines *καί*. Man kann dagegen in Zweifel darüber sein, ob Mt 3, 10 Lk 3, 9 *καρπὸν* ursprünglich durch *καλόν* näher bestimmt war oder nicht. Merx und Wellhausen streichen *καλόν* auf Grund von Syrsin, A. Harnack tritt für seine Beibehaltung ein. In der Regel pflegt man freilich zwischen fruchtbar und unfruchtbar zu unterscheiden (vgl. Lk 13, 6—9). Aber in Mt 3, 8 Lk 3, 8 ist die Frucht als eine, „die der Buße ziemt“, bezeichnet; dem entspricht der Zusatz *καλόν* an unserer Stelle. Im sittlichen Handeln ist der Gegensatz nicht: fruchtbar oder unfruchtbar, sondern: gute oder böse Frucht; irgend eine Frucht zeitigt der Mensch immer. Wir werden deshalb *καλόν* beibehalten müssen.

Mt 3, 7—10 = Lk 3, 7—9 hatte in Q etwa folgenden Wortlaut:

4. Ἐλεγεν Ἰωάννης τοῖς ἐκπορευομένοις βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς. 5. ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας, καὶ μὴ δόξητε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς· πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ· λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι δύναται ὁ Θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ. 6. ἤδη δὲ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται· πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιῶν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται.

β. Lk 3, 10—14. Lk stellt neben diesen allgemeinen Aufruf zur Buße Ermahnungen, die sich an einzelne Stände

richten. Es ist bemerkenswert, daß sich unter ihnen nicht die Mt 3, 7 genannten Pharisäer und Sadduzäer befinden. Den Anlaß zu dieser sogenannten Standespredigt gibt eine Frage des Volkes über das, was es tun solle. Zu dieser Einleitungsformel des Evangelisten vergleiche man Lk 3, 14. 15; 5, 1; 8, 40; 11, 1; act 2, 37; 16, 30. Lk 3, 11 ist mit Lk 6, 29 zusammen zu stellen; hier ist die Forderung schroffer und unbedingter gestellt als dort. Nach Lk 3, 12 treten Zöllner in der Umgebung des Johannes auf, entsprechend der Überlieferung Lk 7, 29. 30 = Mt 21, 32. Auch Lk 3, 13 wird durch Erinnerungen aus dem Leben Jesu illustriert. An die Zöllner reihen sich die Soldaten an, die der Verachtung der Musterjuden ebenso ausgesetzt waren wie die Zöllner.

In diesen wenigen Sätzen finden sich verhältnismäßig viele Anzeichen dafür, daß die Standespredigt des Täufers von seiten des dritten Evangelisten eine gründliche Bearbeitung erfahren hat. Außerdem kommt in Betracht, daß der Abschnitt in einem Griechisch geschrieben ist, das auf keine aramäische Grundlage schließen läßt, sondern sich sprachlich durchaus als Eigentum des dritten Evangelisten darstellt. Der Abschnitt wird daher nur insofern beachtet werden dürfen, als er zeigt, wie der Evangelist über den Täufer und seine Predigt dachte.

#### c. Die messianische Verkündigung des Täufers. Mrk 1, 7—8; Mt 3, 11—12; Lk 3, 15—17.

Die Einleitung, die wir Lk 1, 15 und 16a lesen, ist Eigentum des dritten Evangelisten. *προσδοκᾶν* schreibt Lk oft: Lk 1, 21; 8, 40; act 3, 5; 10, 24; 27, 33; 28, 6; ebenso *διαλογίζεσθαι* (scil. *ἐν ἑαυτῷ* resp. *ἐν καρδίᾳ*): vgl. Lk 1, 29; 5, 21; 12, 17; 20, 14, daneben 2, 35; 5, 22; 9, 46. 47. Der pleonastische Gebrauch von *πᾶς* ist ebenfalls für ihn charakteristisch.

Die quellen- und textkritische Frage in den folgenden Versen ist äußerst interessant. Mt und Lk bringen die Sätze und Gedanken in der gleichen Aufeinanderfolge, Mrk stellt das Wort von der Unterordnung des Täufers unter den

Christus an die Spitze und hat Mt 3, 12 = Lk. 3, 17 nicht. Der Lk-Text hat mit dem Mrk-Text einiges gemeinsam, was wir bei dem ersten Evangelisten nicht oder doch in anderer Formulierung lesen. Daraus ergibt sich die Vermutung, daß Lk die Quelle am getreuesten bewahrt haben und daß diese Q gewesen sein wird.

Gehen wir zu den Einzelheiten über. Lk wird 3, 16 a ὕδατι vorangestellt haben, um seinen Gegensatz zu πνεύματι καὶ πυρὶ schärfer hervorzuheben. Ἐν mag dagegen Mt in Parallele zu ἐν πνεύματι eingefügt haben. Der Zusatz εἰς μετάνοιαν, den Mt zur Wassertaufe des Johannes hinzufügt, hat wahrscheinlich in Q gestanden, obwohl wir ihn bei Mrk und Lk nicht finden. Daß er gestrichen wurde, ist leichter zu erklären, als daß er ergänzt wurde, zumal da Mrk 1, 4 und Lk 3, 3, aber nicht Mt 3, 1 von einer Taufe der Buße durch Johannes in der Wüste erzählt hat. Man pflegte später die Wassertaufe des Johannes der Geistbegabung durch Christus gegenüberzustellen; eine Wassertaufe zur Buße aber würde diesen Gegensatz nicht ergeben haben. Den Gegensatz zur Bußtaufe bildet die Taufe durch Feuer, d. h. die Vernichtung der Unbußfertigen. Mrk 1, 7 scheint dagegen den Vorzug vor Mt 3, 11b, aber auch vor Lk 3, 16b zu verdienen; κύψας wird Mrk, der gerne ausmalt, hinzugefügt haben. Mit der Erwähnung der Geistestaufe durch Christus — die weiteren Worte καὶ πυρὶ sind gestrichen — beschließt Mrk den Bericht über die messianische Verkündigung des Täufers. Diese folgt bei ihm, da Mt 3, 7—10 = Lk 3, 7—9 fehlt, unmittelbar auf die Beschreibung der Persönlichkeit des Johannes. Ihr tritt die des Christus Jesus als des Stärkeren gegenüber. Wir verstehen, weshalb Mrk die Sätze in Q umstellt, die Bußpredigt des Johannes streicht und die Feuer-taufe nicht erwähnt. Es ist nicht so, daß Christus, der Stärkere, die Unbußfertigen mit Feuer vernichtet, während Johannes durch seine Predigt in anderen eine Sinnesänderung hervorruft, sondern jener begabt mit dem heiligen Geist, während Johannes bloß mit Wasser tauft. In Q schloß die Messiasbotschaft des Täufers mit Mt 3, 12 = Lk 3, 17. Lk

ersetzt *διακαθαρίζειν* durch *διακαθαίρειν* und verbessert Q durch die Infinitivkonstruktion *διακαθαῖραι-συναγαγεῖν*.

Deutlicher noch als in den ersten beiden Abschnitten erkennen wir in Mrk 1, 7—8 = Mt 3, 11—12 = Lk 3, 15—17, daß die gemeinsame Vorlage der drei Evangelisten Q gewesen ist. Sie haben dort ungefähr folgenden Text gelesen:

7. Ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ὕδατι εἰς μετάνοιαν· ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ, αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ. 8. Οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ καὶ διακαθαίρει τὴν ἄλωνα αὐτοῦ καὶ συνάξει τὸν σῖτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην, τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστω.

d. Die Taufe Jesu durch Johannes. Mrk 1, 9—11;  
Mt 3, 13—17; Lk 3, 18—22.

In verschiedenartiger Überleitung verbinden die Synoptiker die Taufgeschichte mit dem Vorhergehenden. Mrk erzählt, daß Jesus in jenen Tagen aus Nazareth in Galiläa gekommen sei, als Johannes im Jordan taufte, und daß er sich der Taufe durch ihn unterzogen habe.

Die Einleitung des ersten Evangelisten deckt sich im wesentlichen mit derjenigen bei Mrk; nur gibt er nicht Nazareth in Galiläa, sondern einfach Galiläa als Ausgangspunkt Jesu an. Dann aber bringt er in V. 14 und 15 eine Sondernotiz, die recht charakteristisch für ihn ist. Schon der Begriff *δικαιοσύνη* V. 15 verrät ihn. Mt \*sagt ausdrücklich, daß Johannes schon vor der Taufe Jesu gewußt habe, daß dieser der Stärkere, der Messias sei. Mit dem Einschub Mt 3, 14. 15, der tatsächlich die Taufe Jesu durch Johannes entwertet, steht die dritte Person der Himmelsstimme V. 17 in innerem Zusammenhang. Was Mt in 3, 14. 15 zu sagen weiß, erinnert an die Berichte des Nazaräer- und des Ebionitenevangeliums und ist in seinem Werte ebenso zu beurteilen wie diese. Ersteres läßt Jesus sagen: „quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo?“, letzteres den Johannes: „δέομαι, κύριε, σύ με βάπτισον· ὁ δὲ ἐκώλυσεν αὐτὸν λέγων· ἄφες ὅτι οὕτως ἐστὶν πρόπον πληρωθῆναι πάντα.“



Lk hat — 3, 18—20 — zwischen der messianischen Verkündigung des Johannes und der Taufe Jesu eine summarische Notiz eingeschoben. Vers 18 läßt auf Schritt und Tritt (vgl. besonders den Ausdruck *εὐηγγελίζετο*) den Evangelisten erkennen. In V. 19f. erwähnt Lk sodann gleich in aller Kürze die Gefangennahme des Täufers, obwohl er dadurch den Zusammenhang mit dem Folgenden unterbricht. Eine ausführliche Wiedergabe von Mrk 6, 17—29 findet sich bei ihm nicht, er gibt nur eine kurze Nachricht über das Ende der Wirksamkeit des Täufers und fügt sie hier ein. Er berichtet darauf in V. 21, daß sich „alles Volk“ taufen ließ. Zu diesen Täuflingen gehörte auch Jesus. Daß Jesus den Weg von Nazareth resp. Galiläa bis zu Johannes zurückgelegt habe (vgl. Mrk 1, 9, Mt 3, 13), um sich von ihm taufen zu lassen, wird nicht hervorgehoben.

Während Mrk und Mt Jesus nach seiner Taufe im Jordan aus dem Fluß heraussteigen lassen, läßt ihn Lk nach der Taufe beten, wie er ihn zu diesem Zweck auch auf den Berg der Verklärung gehen läßt. Mrk spricht in anschaulicher Weise statt von einem Sich-öffnen (Mt, Lk) von einem Sich-spalten der Himmel; Lk setzt anstatt des Plurals *οὐρανοί* den Singular (vgl. dazu Lk 2, 15; 3, 22; 4, 25; 9, 54; 10, 18; 12, 56; 15, 7; 18, 13; 19, 38 etc.). Mrk erzählt vom Herabkommen des *πνεῦμα εἰς αὐτόν*; Mt sagt: *πνεῦμα θεοῦ* (Lk: *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* —) *ἐπ' αὐτόν*. Mrk scheint den ursprünglichen Text zu haben; in der folgenden Versuchungsgeschichte ist — abgesehen von Lk 4, 1 — auch nur vom Geist die Rede, und es ist leichter zu verstehen, daß der „Geist“ nachträglich in der Art des Mt und Lk näher bestimmt wurde, als daß man diese Zusätze gestrichen haben sollte. Alle lassen den Geist wie eine Taube herabkommen, Lk in leibhaftiger Gestalt wie eine Taube, Syrsin spricht auch in Mt vom Geist in Gestalt einer Taube. Die Himmelsstimme schließlich geben Mrk und Lk in derselben Form wieder, indem sie die Worte in der zweiten Person gesprochen, also nur an Jesus gerichtet sein lassen. Mt setzt anstatt der zweiten die dritte Person; er läßt wegen V. 14 und 15 die Vorstellung fallen,



daß bloß eine Vision Jesu stattgefunden habe. Sein Text ist nun zweifellos sekundär, aber es ist nicht zu verkennen, daß auch der des Mrk und Lk bereits unter einem bestimmten dogmatischen Gesichtspunkt steht. Er ist mit der Himmelsstimme bei der Verklärung Mrk 9, 7, Mt 17, 5, Lk 9, 35 zusammen zu stellen. Hier geht die zweite Person in die dritte über. Während bei der Taufe nur Jesus die Offenbarung seiner göttlichen Würde erhält, wird diese Erkenntnis bei der Verklärung den Jüngern gegeben, sodaß anstatt der Worte, die von Gottes Wohlgefallen an Jesus sprechen, die Mahnung an die Jünger tritt: „Diesen sollt ihr hören!“

Der eben angedeutete Verdacht gegen die Ursprünglichkeit des Wortlauts der Himmelsstimme nach Jes. 42, 1 erhält nun aber einen Anhaltspunkt an dem Umstand, daß das Lk-Evangelium noch eine andere Lesart hat: *νίος μου εἰ σύ· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* (nach Ps 2, 7). Diese Lesung findet sich in D, sowie in alten Lateinern; zahlreiche Kirchenväter, wie Justin, Clemens Alex., Methodius, Origenes, Lactantius, Hilarius, Augustin, bezeugen sie. Obwohl letzterer im Streit mit Faustus von diesem hören muß, daß die Himmelsstimme, die bei der Taufe zu vernehmen ist und nach Ps 2, 7 zitiert wird, den Matthäustext und den Glauben an die Jungfraugeburt diskreditiere und unmöglich mache, unterdrückt er den gefährlichen Text Ps 2, 7 doch nicht. Die Griechen haben als die ersten Ps 2, 7 zugunsten des Mrk-Mt-Textes gestrichen; die Lateiner sind seit Ambrosius ihrem Beispiel gefolgt. Es ist verständlich, daß die Griechen eine Abneigung gegen Ps 2, 7 hegten. Sie verstanden dies Zitat in wörtlichem Sinn, und damit harmonierten dann schlechterdings nicht mehr die Geburtsgeschichten. Daraus geht aber hervor, daß der Text Ps 2, 7 sehr alt ist. Er war früher da als die Geburtsgeschichten; denn nach deren Bekanntwerden hätte er nicht mehr aufkommen können. Wie in act 13, 32—34 dies Wort auf die Auferstehung Jesu und deren Bedeutung angewandt wird, wie Hebr 1, 5; 5, 5 die einzigartige Würde des auf die Erde gekommenen Sohnes Gottes mit Ps 2, 7 charakterisiert, so konnte dies Psalmwort auch bei der Taufe

Jesu nur eine Stelle finden, ehe andersartige Vorstellungen hindernd in den Weg traten. — Daß Ps 2, 7 die ursprüngliche Lesart des dritten Evangeliums in 3, 22 b bildet, wird denn auch immer mehr zugegeben; vgl. dazu insbesondere Th. Zahn, Einleitung in das N. T., 2. Aufl., II, S. 358 f. Es fragt sich aber weiter: stellt Ps 2, 7, wie z. B. Th. Zahn behauptet, nur einen Sondertext des Lk dar oder stand dieser Wortlaut bereits in der Vorlage der Synoptiker, sodaß ihn zuerst Mrk unterdrückt hätte? Nun ist die nachträgliche Entstehung des Mrk-Textes bei weitem verständlicher als die des Lk-Textes. Jener bedeutet eine Konformierung der Taufgeschichte mit der Verklärungsszene, die der zweite Evangelist, aber nicht Q überliefert hat. Es wird kein Zufall sein, daß sich bei der Nebeneinanderstellung der beiden Perikopen die Entwicklung ergibt: beim Beginn seiner Wirksamkeit enthüllt Gott nur Jesus, wozu er ihn berufen hat; später, auf dem Berg, wird die Offenbarung der messianischen Würde Jesu auch anderen zu Teil. Dagegen ist ganz unverständlich, wie Lk, wenn er den Mrk-Text in seiner Vorlage las, auf Ps 2, 7 geraten sein sollte, Lukas, der schon die Geburtserzählung 1 und 2 bringt und act. 13, 32—34 dasselbe Psalmwort im Blick auf den auferstandenen Christus gesagt sein läßt. Wir müssen daher annehmen, daß Q die Himmelsstimme bei der Taufe Jesu in der Form von Ps 2, 7 überliefert hatte.

Unsere Erwägungen haben uns immer deutlicher Q als Vorlage der Synoptiker auch in der Taufgeschichte erkennen lassen. Der Wortlaut des Textes in Q mag etwa folgendermaßen gelautet haben:

9. *Καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρετ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου.* 10. *καὶ εὐθὺς ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος καὶ ἀνέψαρχθησαν οἱ οὐρανοὶ καὶ εἶδεν τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐπ' αὐτόν.* 11. *καὶ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν υἱός μου εἶ συ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.*

§ 3.

**Täuferreden Jesu. Mt 11, 2—19; 21, 32 = Lk 7, 18—35; 16, 16.**

Nachdem der erste Evangelist in dem Abschnitt 4, 12 — 10, 42 ein Bild von der Wirksamkeit Jesu in seinen Worten und Taten gegeben hat — in 9, 36—10, 42 berichtet er von der Aussendung der zwölf Jünger unter dem Gesichtspunkt, daß sie ihres Meisters Arbeit unterstützen und fortführen, sodaß ihr beiderseitiges Wirken ein Ganzes bildet — leitet er 11, 1 zu einem zweiten Hauptteil über, der uns über den Erfolg dieser Wirksamkeit unterrichten soll: 11, 2—13, 58. Es ist ein gar trauriger; Mißerfolg, wohin man blickt: der Täufer wird an Jesus irre 11, 2 ff., das Volk gleicht launenhaften Kindern 11, 16 ff., Chorazin, Bethsaida und Kapernaum sind Sorgenstädte für Jesus 11, 20 ff., die Weisen und Klugen merken nichts 11, 25 ff., die Pharisäer nehmen überall Anstoß an Jesu Wirken 12, 1 ff., ja selbst seine Mutter und seine Brüder verstehen ihn nicht 12, 46 ff.; in dem Gleichnis-kapitel 13 spricht Mt in erschütternder Weise davon, daß man in Israel Augen habe und nichts sehe, Ohren und nichts höre; auch Jesu Vaterstadt Nazareth will nichts von ihm wissen; es heißt V. 57: *καὶ ἐσκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ*. Damit schließt dieser Abschnitt so traurig, wie er warnend und schmerzlich begonnen hatte Mt 11, 6: *μακάριός ἐστιν ὁς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί*. Daß wir tatsächlich die Meinung des Evangelisten treffen, wenn wir die beiden bezeichneten Hauptteile \*durch Mt 11, 1 und nicht, wie viele Exegeten tun, durch 9, 35 abgegrenzt sein lassen, dafür noch ein Argument. Wie ein Blick auf Lk 10, 1 ff. und andererseits auf Mt 10, 1 ff., insbesondere V. 15, und 11, 20 ff., insbesondere V. 24, lehrt, lasen beide Evangelisten die Weherufe über die Sorgenstädte in Q im Zusammenhang mit der Aussendungsrede. Wenn nun Mt die ersteren aus dieser Rede herausnimmt und an einer anderen Stelle einfügt, so wird er dafür den Grund gehabt haben, daß er in dem Abschnitt, den er mit der Aussendungsrede beschließt, noch nicht von der Erfolglosigkeit des Wirkens Jesu reden wollte; das sollte erst in dem näch-

sten Abschnitt geschehen, in den er denn auch die Weherufe eingliedert. Für Mt 11, 2—19 ergibt sich aus dem Vorhergehenden: 1. Aus dem Zusammenhang, in dem wir die Verse bei Mt finden, läßt sich für ein geschichtliches Verständnis derselben nichts entnehmen. 2. Mt wollte in 11, 2 ff. nicht von einem Manne erzählen, bei dem Jesu Wirken Glauben zu wecken begann, sondern ein Beispiel dafür geben, wie wenig man sich in ihn zu schicken vermochte; das erste derartige Exempel ist die Persönlichkeit, welche an der Schwelle der neuen Zeit stand: Johannes der Täufer.

Über ein chronologisches und historisches Verständnis unseres Abschnitts vermag uns der dritte Evangelist ebenso wenig zu unterrichten wie der erste. In 4, 14—9, 50, wo sich Lk ziemlich genau dem Mrk-Text anschließt, schiebt er den aus anderen Quellen entnommenen Abschnitt 6, 20—8, 3 — es ist meistens Q — ein; hier lesen wir auch die Täuferrede Jesu Lk 7, 18—35. Sie ist eingerahmt von zwei Erzählungen, der Auferweckung des Jünglings zu Nain 7, 11—17 und dem Erlebnis mit der großen Sünderin 7, 36—50. Die Kunde von der Totenaufweckung zu Nain dringt überall hin, bis zum einsamen Täufer. So hat Lk zu der Johannesfrage eine anschauliche Überleitung hergestellt, und in 7, 22 (*νεκροὶ ἐγείρονται*) bringt er den Gedankenfortschritt von 7, 2 (*ἤμελλον τελευτᾶν*) zu 7, 12 (*τεθνηκώς υἱός*) auf die Höhe. Die Geschichte von der großen Sünderin aber ist eine lebensvolle Illustration zu 7, 22: *πτωχοὶ εὐαγγελίζονται* und zu 7, 29. 35.

#### a. Die Anfrage des Täufers und die Antwort Jesu. Mt 11, 2—6 = Lk 7, 18—23.

Der Täufer befindet sich nach Mt im Gefängnis. Herodes Antipas hat ihm die Freiheit genommen, nach den Evangelien um der Herodias willen, nach Josephus deshalb, weil dem Tetrarchen die von Johannes entzündete messianische Bewegung ärgerlich und verdächtig war. Mit der Außenwelt steht Johannes durch seine Jünger in Verbindung. Durch

sie wird er auch von den „Werken des Messias“ gehört haben.

In ziemlich abrupter Weise beginnt bei Mt die Erzählung. Das läßt vermuten, daß er sich an den Wortlaut einer vor ihm liegenden Quelle hält. Er redet von τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ; sonst tritt Jesus bei Mt nicht unter dieser Bezeichnung auf (1, 18 ?). Wenn es nun auch selbstverständlich ist, daß Jesus für den ersten Evangelisten wie für seine Leser der erwartete Christus ist und Mt in diesem Ausdruck nichts Fremdartiges erblickt, so wird er die Worte doch aus einer Quelle (Q) herübergenommen haben, die in besserem Zusammenhang von „den Werken des Messias“ erzählte. A. Merx (Das Evangelium nach Matthäus S. 184, 185) legt darauf entscheidendes Gewicht, daß sich in Syrsin die Lesart: „die Werke unseres Herrn“ findet (mâran = unser Herr, das in Mt 8, 1—11, 18 in Syrsin an Stelle von ὁ Ἰησοῦς tritt), und unterscheidet zwei Stufen der Textüberlieferung: die ältere und ursprüngliche, τὰ ἔργα τοῦ Ἰησοῦ, und die jüngere, aber verbreitetste, τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ. Aber auf die Logik kann man sich hier nicht berufen, wie Merx tut. Allerdings macht der Ausdruck τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ die Anfrage eigentlich illusorisch; viel logischer wäre die Steigerung von Jesus V. 2 zu Christus V. 3. Aber für alle Evangelisten ist Jesus von vornherein der Christus. Mt wird unter „den Werken des Messias“ solche verstanden haben, durch die sich der Christus in ähnlicher Weise zu betätigen hat wie nach Mt 5, 16 jeder einzelne Christ. Er wird deshalb zu diesen ἔργα nicht bloß das διδάσκειν, sondern vor allem auch das θεραπεύειν gerechnet haben. Er hatte beides 9, 35 von Jesus berichtet, wiederholt es 11, 5 und erblickt darin die Betätigung einer wunderbaren, messianischen ἐξουσία, die Jesus von oben her, von Gott gegeben ist und alle menschliche Kraft übersteigt, sodaß sich die Menschen darüber entsetzen (vgl. Mt 7, 28. 29; 9, 33).

In der Frage des Johannes an Jesus ist σὺ stark betont und steht in scharfem Gegensatz zu ἕτερον resp. ἄλλον. Zu dem Ausdruck ἐρχόμενος, mit dem der Messias, entsprechend



der eschatologischen Auffassung des Gottesreichs, als eine Erscheinung der Zukunft bezeichnet wird, vgl. Hebr 10, 37; act 19, 4; Joh 12, 13; Lk 13, 35; Mt 24, 3, dazu Mrk 1, 7 = Mt 3, 11 b = Lk 3, 16 b.

In den entsprechenden Versen des dritten Evangeliums, Lk 7, 18. 19, hören die Johannesjünger von den großen messianischen Taten Jesu, da sich die Kunde von der Erweckung des Jünglings zu Nain nach V. 17 überall hin verbreitet. Deshalb liegt die Vermutung nahe, daß auch Lk in seiner Vorlage „τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ“ gelesen hat. Der Evangelist spricht V. 19 von der Aussendung zweier Jünger: δύο τινάς; er liebt die Zweizahl (Lk 19, 29; act 23, 23). Da Johannes die Vermittlung seiner Jünger nötig hat, wird auch Lk voraussetzen, daß der Täufer bereits gefangen war. Κύριος 7, 19 wird in urchristlichem Sinn zu verstehen, also mit dem Χριστός von Mt 11, 2 gleichbedeutend sein. V. 18 und 19 a sind jedenfalls formell Eigentum des dritten Evangelisten. Er beginnt nicht wie Mt 11, 2 abrupt, sondern schildert. Mit dem lukanischen Charakter der Sätze stimmt überein, daß Lk weder V. 18 noch V. 19 a dem Johannes den Zunamen „Täufer“ gibt. In V. 19 b setzte Lk wahrscheinlich das geläufigere ἄλλον ein. — Er wird in die Anfrage des Johannes denselben Sinn hineingelegt haben wie Mt; auch für ihn ist Jesus von Anfang an der Christus.

Wir kommen zu der Antwort, die Jesus auf jene Anfrage gibt, und zwar wieder zunächst zum Mt-Text (Mt 11, 4—6). Ἄ ἀκούετε καὶ βλέπετε ist wohl zeitlos gedacht und hat nicht den Sinn, daß ihn die Johannesjünger mitten in seinem Wirken angetroffen hätten. Die Antwort wird in Anlehnung an Jes 35, 5. 6 rsp. Jes 61, 1 ff. gegeben. Aus Jes 33, 23 geht hervor, daß man Jes 35, 5. 6 einst in buchstäblichem Sinne aufgefaßt hat. Solche Prophetenweissagungen müssen die Juden viel beschäftigt haben; sie waren für sie ein Trost in trüber Zeit; vgl. Jes 29, 18; 32, 3. 4; 33, 23; 51, 11. Es ist verständlich, daß Jesus und seine Jünger solche Worte und solche Hoffnungen übernommen haben (vgl. Jes 35, 3. 4, das in ähnlicher Weise an Lk 2, 10

erinnert). Es liegt kein wörtliches Zitat vor. Die Stimmen der Weissagung fehlen, dafür werden Aussätzige und Tote eingestellt. Hinzugefügt wird: „Armen wird frohe Botschaft verkündigt.“ Am nächsten liegt die Annahme, daß alle diese Wunder in durchaus buchstäblichem Sinn verstanden sind. Zu fast allen hat denn auch der Evangelist im Vorhergehenden Beispiele gegeben: 9, 27—31 (Blinde), 8, 5—13; 9, 1—8 (Lahme), 8, 1—4 (Aussätzige), 9, 32—34 (Stumme!), 9, 18—31 (Tote). *Πτωχοὶ εὐαγγελίζονται* ist Zitat aus Jes 61, 1 ff. Diese frohe Botschaft gilt den *πτωχοὶ* (hebr. = עניים), deren Elend, unter dem sie seufzen, hier nicht besonders genannt ist; man ist geneigt, in erster Linie an all' die Lebensnot zu denken, von der in den vorhergehenden Prophetenworten die Rede war. Die messianische Zeit soll ja Erlösung von solchem Herzeleid bringen. — Nach 11, 6 wird Jesus als ein Mann gedacht, der für jemanden die Ursache zum Fall werden könnte. Selbstverständlich ist es die Überzeugung des Evangelisten, daß nicht Jesus, sondern Johannes die Schuld daran zugemessen werden mußte. Seine Meinung ist, der Täufer stehe in der Gefahr, eine Erkenntnis zu verlieren, die er früher einmal besaß oder doch von Rechts wegen besitzen mußte. Mt löst nun das messianische Problem, das Johannes so schwere Sorgen bereitet, auf folgende Weise: In Jesus sind die messianischen Prophetenworte erfüllt. Das Gottesreich kommt durch sein Wirken. Deshalb ist Jesus der Messias. Mit dieser Auskunft soll Johannes seine Zweifel überwinden. Es gab ja nach der Ansicht des Evangelisten keinen schlagenderen und zuverlässigeren Beweis für die Messianität Jesu als die Argumente, die man aus der Erfüllung alttestamentlicher messianischer Weissagungen hernahm.

Gehen wir nun zu Lk 7, 20—23. Vers 20 ist vom ersten bis zum letzten Wort Eigentum des dritten Evangelisten. Zum Beweis dafür seien zunächst einige sprachlichen Anzeichen angeführt: die Partizipialkonstruktion *παραγενόμενοι*, vgl. Lk 7, 4; *ἄνδρες* statt *μαθηταί*; *ἀπέσταλκεν* statt der Wiederholung von *ἐπεμψεν* V. 19; *λέγων* = לֵאמֹר; die Rekapitulierung

der Anfrage V. 19 mit genau denselben Worten. Dazu kommt als weiteres Argument, daß Lk stets eine lebendige Schilderung zu geben sucht; diesem Zweck dient aber V. 20 und noch deutlicher V. 21. Die Johannesjünger kommen in dem Augenblick an, als Jesus eine Reihe Unglücklicher von ihrem Leiden befreit, sodaß er auf sie hinweisen kann. Zu der Schilderung der Heiltätigkeit Jesu V. 21a vergleiche man Lk 4, 40; 6, 18; act 19, 12; Mt 4, 23; 9, 35; Mrk 3, 10; 5, 29. 34. Das von Lk erwähnte Austreiben der bösen Geister bildet den Grundstock der Heilungswunder Jesu; zu πνεύματα πονηρά — nicht ἀκάθαρτα — vgl. Lk 8, 2; 11, 26; act 19, 12. 13. 15. 16. Durch besondere Erwähnung der Heilung von Blinden V. 21b leitet der Verf. auf die Prophetenweissagung über, die zuerst vom Sehendwerden der Blinden redet. Auch V. 21 ist lukanisches Eigentum. — In Vers 22 fehlt ὁ Ἰησοῦς, da Lk vorher nicht von den ἔργα τοῦ Χριστοῦ die Rede gewesen war. Statt ἀκούετε καὶ βλέπετε schreibt Lk εἶδετε καὶ ἤκούσατε: er hat ja eben berichtet, wie sie seine Wunder mit erlebt haben. Καὶ läßt er zwischen den einzelnen Gliedern der Weissagung aus.

Hat Lk die Anfrage des Johannes ebenso verstanden wie Mt, so auch die Antwort Jesu. Es liegt kein Anlaß vor, zwischen den beiden Evangelisten hier eine Differenz zu konstatieren.

Man kann den Wortlaut unseres Abschnittes in Q mit großer Sicherheit fast bis auf die einzelne Partikel wiederherstellen. Es ist deshalb kein Zufall, daß sich der nachstehende Text mit demjenigen bei A. Harnack (Sprüche und Reden Jesu) fast deckt:

12. Ὁ δὲ Ἰωάννης ἀκούσας ἐν τῇ δεσμωτηρίῳ τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν; 13. καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες ἀπαγγέilate Ἰωάννῃ, ὃ ἀκούετε καὶ βλέπετε· 14. τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν καὶ νεκροὶ ἐγείρονται καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται. 15. καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί.

b. Das Zeugnis Jesu über den Täufer. Mt 11, 7—15 = Lk 7, 24—28; 16, 16. Mt 21, 32 = Lk 7, 29. 30.

Wie in dem vorhergehenden Abschnitt, so bietet auch in diesem neuen die Herstellung des vermutlichen Textes von Q zunächst keine nennenswerten Schwierigkeiten, um so größere dagegen das Verständnis der Verse selbst. Unsere wichtigste Aufgabe wird daher auch hier wie in Mt 11, 2—6 = Lk 7, 18—23 die exegetische sein. Die Besprechung des Lk-Textes wird dann die Festlegung des Textes von Q zur Aufgabe haben.

Die Fragepartikel *τί* in Mt 11, 7 ff. = Lk 7, 24 ff. läßt eine doppelte Bedeutung zu: 1. was? 2. warum? Da die Fragen im ersteren Falle bestimmter lauten als im zweiten, werden wir jener ersten Bedeutung den Vorzug geben dürfen. Die Fragen versetzen uns in die Zeit zurück, als noch Johannes in der Wüste wirkte und die Menschen mächtig anzog, sodaß sie zu ihm hinausströmten. Was wollten sie da sehen? *Ἀλλά* in Mt 11, 8 drückt nicht einen reinen Gegensatz aus, sondern leitet, indem die zuerst ins Auge gefaßte Möglichkeit teilweise abgelehnt wird, weiter zu einer anderen Annahme, vgl. dazu Mt 10, 20; Lk 11, 42; Joh 16, 2. *Ἀλλά* in Mt 11, 8. 9a wird in 9b durch die parallele Partikel *καί* aufgenommen; vgl. dazu Mt 9, 28; 11, 26; 13, 51; 15, 27; 17, 25; Lk 11, 51; 12, 5 etc. (Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, 1905, § 3). Es ist zu vermuten, daß sich Mt und Lk (wohl auch schon Q) zwischen diesen Fragen und den Zweifeln des Johannes Mt 11, 2 ff. = Lk 7, 18 ff. einen Zusammenhang gedacht haben. Etwa in der Weise, daß man den zweifelnden Johannes mit schwankendem Rohr verglich oder daß man den Verdacht, Johannes könne es müde geworden sein, noch weiter auf das Eingreifen des Messias zu warten, in dem Vergleich mit weichlichen Menschen in Königspalästen andeutete. Im Gegensatz dazu hätte man Jesus konstatieren lassen: Johannes darf nicht so abfällig beurteilt werden. Ist er doch der Prophet, zu dem man hinströmte, ja ist er doch der Elias, der dem Messias den Weg bereiten soll. Es mag sein, daß die Evangelisten das Bedürfnis empfunden haben, das Ansehen des Johannes wieder-



herzustellen, nachdem man ihn erst zuvor von dem Vorwurf des Irrewerdens im Glauben an Jesus nicht hatte freisprechen können. Er hatte doch nun einmal auch in der Anschauung der Christen die Stellung eines Vorläufers des Messias inne. Es ist freilich in Wirklichkeit undenkbar, daß der Elias, der Jesus als dem Christus den Weg bereitet, an seiner Messianität irre werden konnte. Wir müssen annehmen, daß ursprünglich nicht von einem Johannes die Rede war, der zuerst an Jesus als den Christus glaubte und dann wieder an ihm zweifelte. Wir sind gezwungen, uns nach einer anderen Erklärung unseres Abschnitts umzusehen, ohne daß wir darauf Rücksicht nehmen, ob Mt und Lk dieselbe teilen und ob ein Zusammenhang zwischen Mt 11, 2—6 = Lk 7, 18—23 und Mt 11, 7 ff. = Lk 7, 24 ff. besteht oder nicht. Jesus stellt in Mt 11, 7 ff. fest, daß man einst überzeugt war, in Johannes nach langer, dürrer, prophetenloser Zeit wieder einen Propheten zu sehen und zu hören (Mt 11, 9 a = Lk 7, 26 a). Und da er durch seine messianische Verkündigung im Volk eine Saite anschlug, die hell klingen mußte, eilte man mit den höchsten Erwartungen zu ihm. Gewiß — so führt Jesus aus — ist man nicht in die Wüste geeilt, um den alltäglichen Anblick des zahlreich am toten Meer wachsenden Schilfrohrs zu haben, von dem in malerischer Weise gesagt wird, daß es auf und niederwoge, wenn der Wind darüber weht. Man wollte etwas Außergewöhnliches sehen — einen Propheten, steht im Hintergrund der Frage. Das ist auch das Ziel der zweiten Frage, der nach dem Mann in weichen Kleidern, die in echt semitischer Weise als Parallele neben die erste gestellt wird. Wolltet ihr sehen, was die Neugierde reizt und die Augenlust für ein paar Stunden befriedigt? War es nicht ein Mann, der Herz und Gewissen anfaßte, der euch hinaustrieb? War es nicht ein Mann von selbstlosem, weltentsagendem Charakter, zu dem Königspalast und weiche Kleider nicht passen? Diese in Mt 11, 7. 8 in negativer Form vorbereitete Antwort erfolgt dann kurz und bündig in V. 9: ihr zogt hinaus in die Wüste, um einen Propheten zu sehen. Damit ist das Zeugnis Jesu über Johannes nun aber nicht



zu Ende. Eingeleitet durch die bestätigende Partikel *καί* folgt ein weiterer Passus, der neue und größere Schwierigkeiten enthält.

Im *textus receptus* steht hinter *οὗτος* in V. 10 *γάρ*. Aber dies *γάρ* fehlt in *BOZ*, auch in Syrsin und in Syrcrt und ist unbedingt zu streichen. V. 10 ist ursprünglich nicht als Begründung zu V. 9b gedacht und führt nicht in dieser Form einen Gedanken von 9b weiter aus. Die Frage nun, um die es sich hier handelt, ist diese: sind Mt 11, 9b und 10 zwei besondere Sätze oder bilden sie einen einzigen Satz? In der Regel betrachtet man V. 9b: *καὶ . . . προφήτου* als eine selbständige, wenn auch unvollständige Aussage, welche Antwort auf die Frage gibt: *προφήτην ἰδεῖν*; und durch V. 10 genauer bestimmt oder verbessert wird. Bei dieser Auffassung von Mt 11, 9b. 10 hat man sich weiterhin zu überlegen, ob in V. 9b Johannes der Täufer als der von Maleachi geweissagte Elias und Wegbereiter des Messias oder als Messias selbst angesehen wird. Erstere Annahme ist die verbreitetste. Aber wenn sich irgend eine Hypothese nicht in den Kontext fügt, dann ist es diese. Es wird angenommen, das Volk sei bereits in die Wüste geeilt mit der Vermutung, in Johannes den messianischen Elias begrüßen zu können. Aber warum kennzeichnet Jesus diese messianische Wertung des Johannes als eine so ganz neue, unerhörte, von der vorausgesetzt wird, daß sie den meisten wahrscheinlich unverständlich bleiben werde, obwohl er nicht einmal einen Gegensatz zwischen dem geweissagten Maleachi-Elias und dem wirklichen Johannes-Elias konstatiert wie Mrk 9,11 ff., sondern ihn einfach so beschreibt, wie ihn sich das Volk auf Grund der alttestamentlichen Weissagungen vorstellte? Außerdem ist diese Annahme auch aus stilistischen Gründen schwierig (vgl. Joh. Weiß, *Die Schriften des Neuen Testaments*, 1. Aufl., 1. Band, S. 292). Joh. Weiß legt daher (S. 290 ff.) die strittigen Verse so aus: das Volk strömte deshalb in die Wüste zu Johannes, weil es glaubte, daß in ihm der Messias selbst erschienen sei. Jesus habe diese Erwartung in der Seele des Volkes gelesen und ihm vor den Kopf gesagt, daß es dabei

eine bittere Enttäuschung erlebt habe. Dementsprechend läßt J. Weiß das vorhergehende Zeugnis Jesu über Johannes dadurch veranlaßt sein, daß sich das Volk in ihm getäuscht zu haben wähnte. Jesus wolle für Johannes eintreten: war er auch nicht derjenige, als den man ihn glaubte begrüßen zu dürfen, so gibt doch seine Persönlichkeit keinen Anlaß, ihn plötzlich fallen zu lassen. Mt 11, 10 ff. betrachtet dann J. Weiß als einen neuen Abschnitt in dem Zeugnis Jesu über den Täufer. Das ist eine geschlossene und einheitliche Auslegung dieser Rede Jesu über Johannes. Indes auch ihr gegenüber erheben sich Bedenken: 1. Die Annahme, daß man in Johannes den Messias vermutete. Stellen wie Mt 24, 26, Joh. 7, 26 oder auch Lk 3, 15, Joh. 1, 19 ff. sind nicht beweiskräftig, da sie zu sehr Gegenstand kritischer Zweifel sind. Nicht einmal die eigenen Anhänger verehrten in ihrem Meister, dem Täufer, den Messias; denn sie warteten erst auf das Reich Gottes und bereiteten sich durch Buße und Johannestaufe auf sein Erscheinen vor. 2. Was wir sonst über die Stellung des Volkes zu Johannes hören, zeugt nicht von jener Enttäuschung, sondern meistens von großer Sympathie und Hochachtung für ihn oder doch nur von Ungehorsam gegen seine schroffen sittlichen Forderungen. Auch in unserem Abschnitt führt zu der Annahme jener Enttäuschung nur die Vermutung, in *περισσότερον προφήτην* müsse der Messiasgedanke enthalten sein. 3. Die vorhergehenden Fragen, Mt 11, 7 ff., sind bei der Auslegung von J. Weiß nicht recht verständlich. Sie bereiten nicht die Annahme vor, daß in Johannes der Messias erschienen sei, sondern die, daß er ein Prophet gewesen sei. Dazu bilden weder sie noch V. 10 ff. ein Gegengewicht gegen die angenommene Enttäuschung des Volkes. Der Gedanke in V. 10, daß Johannes zwar nicht der Messias selbst, aber doch sein Wegbereiter sei, tritt außerdem so unvermittelt ein, daß man bekennen muß: in einer einigermaßen logischen Rede ist eine solch' abrupte und unklare Satzverbindung nicht möglich, auch dann nicht, wenn der Schriftsteller dieselbe komponiert und dogmatische Motive dabei maßgebend sein läßt. Wir

müßten auf alle Fälle an der Spitze von V. 10 ff. etwa λέγω δὲ oder eine ähnliche Einführung erwarten, die uns darauf aufmerksam macht, daß Jesus nun mit einer Charakterisierung des Johannes anhebt, wie sie im Vorhergehenden noch nicht beabsichtigt war.

Es bleibt uns nur eine Auslegung von Mt 11, 9 b. 10 übrig; ich habe sie bisher nur bei J. Wellhausen, Das Evangelium Matthäi, S. 52, 54, gefunden. V. 9 b ist mit V. 10 zu einem Satz zusammen zu fassen. Dieser Satz, mit καὶ λέγω ὑμῖν anhebend, läßt die Antwort Jesu beginnen. Die Fragen V. 7 ff. liefen auf den Gedanken hinaus, daß Johannes ein Prophet gewesen sei in den Augen des Volks (vgl. dazu Mrk 11, 32). Damit ist erledigt, was von des Volkes Meinung über den Täufer zu sagen war. Nun lesen wir das, was Mt Jesus aus christlicher Betrachtungsweise heraus hinzufügen läßt. Zwei verschiedenartige Traditionsschichten scheinen hier mit einander verbunden zu sein. Diese neue, christliche Anschauung über den Täufer wird denn auch ganz deutlich durch καὶ λέγω ὑμῖν von dem Vorhergehenden abgetrennt und eingeleitet. Man sollte nicht dagegen einwenden, daß dann zu erwarten wäre, daß gesagt würde: ἐγὼ δὲ λέγω. Jesus teilt ja durchaus die Überzeugung des Volks, daß Johannes ein Prophet gewesen sei. Es kommt auch nicht darauf an, daß es gerade Jesus ist, der das ausspricht, was wir V. 10 ff. lesen; der Nachdruck liegt auf dem, was gesagt wird. Es heißt also: καὶ λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου οὗτός ἐστιν, περὶ οὗ γέγραπται: „... und noch viel größer als ein Prophet ist dieser; denn es steht von ihm geschrieben...“ Es ist nichts Ungewöhnliches, daß Relativkonstruktionen wie περὶ οὗ eine Begründung in sich schließen, ähnlich wie sie finale Bedeutung erhalten können. Ungewöhnlich dagegen ist die Stellung, die hier οὗτος innehat, das sonst an der Spitze des Satzes zu stehen pflegt. Noch größere sprachliche Schwierigkeiten bietet der neutrale Ausdruck περισσότερον als Korrelat zu οὗτος. Man erwartet μείζων oder wenigstens περισσότερος = praestantior; vgl. Grimm, clavis N. T., 3. Aufl. S. 352, περισσός ad 2; vgl. weiter

Mrk 12, 40 = Lk 20, 47, wo *περισσότερον* adjektivisch mit *κρίμα* verbunden ist. Gern wird das Wort als Neutrum (= *πλέον*) gebraucht. Man setzte wohl *τί* dazu: vgl. Lk 12, 4; 2. Cor 10, 8, jedoch nicht immer: Lk 12, 48. Bei adverbialer Bedeutung sagt man lieber: *περισσοτέρως*; vgl. 2. Cor 7, 13: *περισσοτέρως μᾶλλον*, dagegen *μᾶλλον περισσότερον*: Mrk 7, 36. Allerdings ist im vulgären Sprachgebrauch die Grenze zwischen *περισσότερον* und *περισσοτέρως* keine scharfe. An unserer Stelle hat *περισσότερον* neutralen Charakter (= *aliquid excellentius*). *Τί* ist wohl deshalb nicht gesetzt, weil es sich um eine Person handelt. Eine Parallele zu unserem Text ist Mrk 12, 33 und 1. Cor 15, 10. Im volkstümlichen Denken und Sprachgebrauch ist es bis auf den heutigen Tag nicht ungewöhnlich, daß man von Personen und ihren Prädikaten im Neutrum redet.

In Mt 11, 10b folgt das Maleachizitat: Mal 3, 1. Nach dem ursprünglichen Sinn geht der Bote vor Jahve selbst her; hier tritt er als Wegebereiter des Messias auf. Der Wortlaut des in christlichem Sinne umgestalteten Zitats bei den Evangelisten erinnert an Ex 23, 20 (LXX: *καὶ ἰδὲ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου*); vgl. auch Ex 14, 19. Darauf, daß Johannes als Wegebereiter des Christus gilt, gründet sich dann die außerordentlich hohe Wertung, die ihm in Mt 11, 11a zu Teil wird. Mt ist nicht wie Lk gezwungen, dies hohe Lob einzuschränken; denn durch das Perfektum *ἐγίγερται* (vgl. Lk 7, 16) ist ausgesprochen, daß es sich nur um einen Vergleich handelt, der für die Vergangenheit gilt. Mt 11, 11b aber folgt dann das einschränkende Urteil im Blick auf die größere Periode, welche jene vergangene Zeit abgelöst hat. *Μικρότερος* wird eine volkstümliche Form für den Superlativ (Mt 5, 19: *ἐλάχιστος*) sein. B. Weiß hat unzweifelhaft recht, wenn er zu Mt 11, 11b bemerkt (Das Matthäusevangelium und seine Lukasparallelen, S. 294): „Wenn irgendwo, so ist hier das Gottesreich bereits als gegenwärtig gedacht.“ Das ergibt sich aus dem einfachen Wortlaut der Stelle. Es sei dafür aber noch ein besonderes Argument angeführt. Nach Mt 8, 11 läßt Jesus im eschato-



logischen Gottesreich die Patriarchen Ehrenplätze inne haben. Nun aber ist Mt 11, 11a erklärt, daß Johannes über allen in der Zeit des alten Bundes geborenen Menschen, also auch über den Patriarchen, stehe. Handelte es sich in Mt 11, 11b um das eschatologische Gottesreich, dann würde sich der Evangelist in den denkbar schärfsten Widersprüchen bewegen. Was Mt 11, 11b gesagt werden soll, ist leicht zu erkennen. Ebenso wie in Jesus der Messias erschienen ist, ist mit ihm auch das Gottesreich gekommen. Jeder, der an Jesus als den Messias glaubt, befindet sich in demselben und ist, wenn auch der Kleinste im Gottesreich, größer als der Täufer — wahrscheinlich weil derselbe nach Mt 11, 2 ff. zweifelt.

Ehe wir nun zu Mt 11, 12 ff., wo wir auf die größten Schwierigkeiten stoßen werden, übergehen, erledigen wir die Besprechung der Verse Lk 7, 24—28, die dem Abschnitt Mt 11, 7—11 entsprechen. Der Text des Lk-Evangeliums deckt sich auch hier fast vollständig mit demjenigen des Mt. Die Besonderheiten sind meist unbedeutender Art. Lk schreibt, seiner Gewohnheit gemäß die Zeit genauer fixierend, ἀπελθόντων statt πορευομένων, statt τοῖς ὄχλοις πρὸς τοὺς ὄχλους, statt ἐξεληλύθατε ἐξήλθατε. Statt οἱ τὰ μαλακὰ φροῶντες lesen wir bei Lk deutlicher und ausführlicher οἱ ἐν ἡματισμῷ ἐνδόξῳ καὶ τρυφῇ ὑπάρχοντες. Lk wechselt im Ausdruck ab (V. 25a: ἐν μαλακοῖς ἡματίοις ἡμψιευόμενον); vgl. Lk 16, 19. In Q stand beidemal bloß μαλακά. Eine beliebte lukanische Redensart ist ὑπάρχοντες; τρυφή findet sich sonst nicht in den Evangelien. Am Schluß von V. 25 verbessert Lukas: ἐν τοῖς βασιλείοις εἰσίν. — Die Überlieferung des Textes von Lk 7, 26. 27. 28 ist schwankend; das Maleachizitat steht hier nicht fest (vgl. D). Es scheint aus Mt eingetragen zu sein. Lk übergeht sonst, wie wir später sehen werden, die Gleichung „Johannes = Elias“. Dagegen wird προφήτης in V. 28 (so neben anderen Handschriften besonders D) ursprünglich dort gestanden haben. Es war leichter möglich, das Wort zu streichen als hinzuzufügen. Es mußte entfernt werden, sobald man das Maleachizitat einschob. Sagte man vorher, daß Johannes mehr sei als ein Prophet, nämlich der Weg-



bereiter des Messias, dann hatte es hernach keinen rechten Sinn mehr, ihn noch als Propheten zu bezeichnen. Mit *προφήτης* in V. 28a nimmt also Lk die Frage in V. 26a *προφήτην ἰδεῖν*; auf und beantwortet sie in der Weise, daß er nicht nur bestätigt, Johannes sei ein Prophet, sondern auch bezeugt, er sei der größte aller bisherigen Propheten. Dadurch hat er den ihm vorliegenden Text sehr vereinfacht.

Es unterliegt nämlich kaum einem Zweifel, daß Q nicht den Lk-Text, sondern den Mt-Text geboten hat. Das geht daraus hervor, daß nur Lk 7, 28a von Mt 11, 11a abweicht. Zu dieser Abweichung aber war Lk veranlaßt, wenn er, wie eben vermutet ist, Mt 11, 9b. 10 übergang und dann den Zusammenhang anders gestalten mußte. Lk 7, 28b dagegen stimmt wieder mit Mt 11, 11b überein; *τοῦ Θεοῦ* wird dem matthäischen *τῶν οὐρανῶν* vorzuziehen sein. Aus dem Lob des Johannes Mt 11, 11 hat Lk als Wichtigstes den Gedanken herausgenommen, daß keiner der Weibgeborenen größer sei als Johannes. Deshalb betont er *μείζων*, indem er das Wort an die Spitze stellt. Den Worten *μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν* V. 28a entspricht V. 28b: *ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ*. Statt *οὐκ ἐγγίγεται* schreibt Lk einfach *οὐδεὶς ἐστίν*. Hinter *ἐν γεννητοῖς γυναικῶν* steht dann hart und unbequem *προφήτης*, das der neue Zusammenhang erforderte. Lk hat sich hier wie auch an anderen Stellen (vgl. B. Weiß, Das Matthäusevangelium und seine Lukasparallelen, S. 295) pietätvoll an den Wortlaut des Textes in Q gehalten. D liest in V. 28b hinter *μικρότερος* noch *αὐτοῦ*. Dadurch erhält der Satz allerdings einen ganz anderen Sinn: Jesus, der geringer ist als Johannes, soll im Reiche Gottes größer sein als dieser. Es ist indessen nicht anzunehmen, daß je ein Christ der alten Zeit Jesus in irgend einer Hinsicht unter Johannes gestellt haben sollte. Zum mindesten hätte angegeben werden müssen, worin Jesus kleiner sei als Johannes. *Αὐτοῦ* wird ein Abschreiber eingefügt haben, weil er das Empfinden hatte, daß hinter einer Komparativform ein Genetiv nicht fehlen dürfe.

Aus der Kürzung des Textes von Q im dritten Evangelium gewinnen wir eine Bestätigung für die Richtigkeit unserer

Satzkonstruktion von Mt 11, 9b. 10 a. Das Zitat samt seiner Einleitung zu streichen war für Lk am leichtesten möglich, wenn er das von uns früher gefundene Verständnis von Mt 11, 9b. 10 hatte. Er faßt die Fragen Jesu Mt 11, 7 ff. so auf, daß sie Johannes als einen großen Propheten charakterisieren wollen. Ausdrücklich wird das durch *προφητήν ἰδεῖν*; konstatiert und durch *καὶ λέγω ὑμῖν* bestätigt. Die mit letzteren Worten zugleich eingeleitete Gleichung „Johannes = Elias“ aber ist dem dritten Evangelisten unsympathisch. Er übergeht sie, wie er auch Mrk 9, 11 ff. ignoriert, knüpft an den „Propheten Johannes“ an und stellt durch geschickte Verbesserung von Mt 11, 11 fest, daß Johannes der größte Prophet sei.

Lk wird das Zeugnis Jesu über Johannes ebenso verstanden haben wie Mt, soweit sich ihre beiderseitigen Texte decken. Daß sie Johannes unter den Geringsten im Reiche Gottes stellen, wird auf das zurückzuführen sein, was sie in Mt 11, 2 ff. = Lk 7, 18 ff. erzählen. Soviel wir vermuten können, hat Q keine andere Auffassung unseres Abschnittes gehabt als seine beiden Überarbeiter, unter denen freilich auch hier Mt den Wortlaut der Quelle getreuer wiedergibt.

Wir sind angekommen bei den äußerst schwierigen Parallelen: Mt 11, 12. 13 (14. 15) = Lk 16, 16 und Mt 21, 32 = Lk 7, 29. 30.

Nehmen wir zunächst Mt 11, 12. 13 (14. 15) = Lk 16, 16. Aus der Menge der Untersuchungen, die sich um das Verständnis dieser Verse bemühen, seien die beiden bedeutungsamsten Abhandlungen der letzten Jahre angeführt: Johannes Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 2. Aufl., S. 192 ff., und Adolf Harnack, Zwei Worte Jesu (Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften, S. 6 ff.). Die beiden Forscher vertreten die beiden entgegengesetzten Auffassungen unsrer Stelle, zwischen denen eine Entscheidung zu treffen die wichtigste Vorbedingung für unsere Erwägungen bildet. — Nur wenig steht hier fest und das sei vorangestellt: 1. Mt hat unser Herrenwort in ursprünglicherer Gestalt überliefert als Lk; 2. der Zusammenhang, in dem Lk das Wort

bringt, ist viel zu gekünstelt und unklar, als daß er ursprünglich sein könnte.

Lk 16, 16 steht mit den folgenden Versen 17. 18 in engerer Verbindung und 16, 16—18 ist mit V. 14. 15 und mit V. 19—31 durch das Thema „Gesetz und Propheten“ verbunden. Es scheint nämlich, als ob der Evangelist den Herrn in V. 14. 15 den jüdischen Musterfrommen und ihrer Gerechtigkeit gegenüber deshalb eine so schroffe und ablehnende Stellung einnehmen läßt, weil diese das mosaische Gesetz nur ganz äußerlich beobachten und darüber in hochmütige Frömmigkeit geraten. Das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus aber knüpft nicht an V. 14. 15 an, sondern kommt auf einen Gedanken zurück — in V. 29 —, den Lk in V. 16 erwähnt hatte. Der Evangelist stellt in V. 16 den auf das mosaische Gesetz stolzen Pharisäern gegenüber fest, daß Gesetz und Propheten nur bis zu Johannes dem Täufer Bestand haben; dann komme etwas Neues: „das Reich Gottes wird verkündigt und jeder stürmt hinein.“ Vers 16 a, der die Aufhebung von Gesetz und Propheten ausspricht, hat den Ton, nicht V. 16 b; diese Worte heben vielmehr V. 16 a in der Weise hervor, daß darauf hingewiesen wird, was Gesetz und Propheten ablöst. Nun aber behauptet V. 17 im diametralen Gegensatz zu V. 16 die Unvergänglichkeit des Gesetzes bis auf den kleinsten Buchstaben. Wie ist dieser Widerspruch zu erklären? Lk hat dieses Herrenwort über das Gesetz in seinen Vorlagen angetroffen und nicht zu unterdrücken gewagt, um so weniger, als ihm V. 16 in so auffallender Weise zu widersprechen schien. Außerdem aber muß Lk eine Auslegung des Gesetzes gekannt haben, die ihm über jene schroffe Antinomie hinweghalf oder sie wenigstens erträglich gestaltete. In V. 18 gibt er davon denn auch sofort eine Probe. Dieser Vers ist gleichsam das Ventil, durch das der Evangelist die starke Spannung zwischen V. 16 und 17 auslöst. Die allegorische Auslegung von Lk 16, 18 dagegen ist mit unüberwindlichen Schwierigkeiten verbunden und m. E. unhaltbar. Nach alledem behandelt der dritte Evangelist in 16, 16 als Thema: „Das

Gesetz“ — im Unterschied von Mt 11, 12, 13 — und zwar in einem Zusammenhang, der erst von ihm selbst künstlich hergestellt worden ist.

Als Thema von Mt 11, 12, 13 bezeichnet A. Harnack (S. 10) „Das Reich Gottes“, Joh. Weiß (S. 192) „Johannes den Täufer“. Für letztere Annahme spricht der Umstand, daß sowohl vorher (V. 10f.) wie nachher (V. 13ff.) von Johannes als dem Elias Jesu die Rede ist, für erstere die Wahrnehmung, daß der Begriff ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, der in V. 11b vorkam, unverkennbar von neuem aufgenommen wird, um noch etwas Wichtiges über ihn hinzuzufügen. Das verbindende δέ in V. 12 ist nicht im gegensätzlichen Sinn gemeint, sondern als — parenthetisch? — erklärende Partikel: „und zwar“ (vgl. Blaß, Grammatik, § 77, 12). Wahrscheinlich soll in dem Zusammenhang, wie wir ihn in Mt 11, 2—15 vor uns haben, für Mt 11, 12, 13 „Johannes der Täufer“ als wichtigstes Thema gelten; aber das Hauptthema in Mt 11, 12, 13 ist ursprünglich „Das Reich Gottes“ gewesen und diese Verse haben von Hause aus entweder ein einzeln umlaufendes Herrenwort gebildet oder doch in anderem Zusammenhang gestanden. Sie haben den Anschluß an Mt 11, 7—11 erhalten, weil in ihnen nicht nur vom Reiche Gottes, sondern auch von Johannes dem Täufer die Rede ist. Weil Mt 11, 12, 13 ursprünglich nicht in jenem Zeugnis Jesu über Johannes gestanden hat, muß der erste Evangelist, den Gedanken von V. 9b und 10 wieder aufnehmend, in V. 14 und 15 nochmals auf die Gleichung „Johannes = Elias“ hinweisen, die zwar von Mt 11, 9b an der leitende Gedanke war, aber in Mt 11, 12, 13 nicht ausgesprochen wird. In ganz urchristlichem Stil und Charakter schreibt er: καὶ εἰ θέλετε δεῖξασθαι. Hier gilt es, den Glauben eines Christen zu haben. Wer Ohren hat, wer Verstand und christliche Erleuchtung besitzt, der wirds merken. Korrekt ist deshalb auch die dogmatische Formulierung ὁ μέλλων ἔρχεσθαι, die keine zeitliche Bestimmtheit kennt. Man vergleiche hierzu vor allem die urchristliche Theorie über die Gleichnisreden Jesu: Mk 4, 10, 11, 12, 33, 34.



Es ist anzunehmen, daß Mt und Lk unser Herrenwort so formuliert haben, daß es sich je für den von ihnen konstruierten Zusammenhang eignete. Da Mt 11, 11b das Reich Gottes erwähnte, wird auch in V. 12 zuerst auf das Kommen desselben und dann in V. 13 auf die vorausgehende Periode der Weissagung hingewiesen. Die Propheten werden deshalb vor das Gesetz gestellt. Mt gewinnt durch V. 13 den Übergang zu V. 14. Um die Propheten ist es ihm weiterhin zu tun; in Elias ist der Höhepunkt und Abschluß dieser Zeit der Weissagung erreicht. Das Gesetz tritt bei Mt zurück. Lk bringt unsere Stelle in einer Erörterung über die Bedeutung des Gesetzes. Daß darin auch das Gesetz genannt wurde, ist ihm die Hauptsache. Deshalb schreibt er umgekehrt: *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται*. Indem er dann in V. 16 b die alttestamentliche Zeit mit dem Erscheinen des Gottesreichs durch eine neue abgelöst werden läßt, spricht er von dieser letzteren nicht unter dem Gesichtspunkt, daß sie die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen (Mt) ist, sondern unter dem anderen, daß sie eine andere Gesetzesauffassung gebracht habe, die so andersartig und tief sei, daß aus dem alten Gesetz ein ganz neues wurde.

Gemeinsam haben beide Evangelisten folgendes aus Q herausgelesen: es gab eine Periode — sie gehört bereits der Vergangenheit an —, die durch die Zeit des „Gesetzes und der Propheten“, wie sonst auch Mt (5, 17) sagt, dargestellt wird; sie hat bis zu Johannes gewährt. Von seinen Tagen an wird das Reich Gottes Wirklichkeit auf Erden. Mt schreibt *βιάζεται*, Lk statt dessen *εὐαγγελίζεται*. Er hat, wie bei ihm *βιάζεται* im zweiten Glied beweist, diesen Ausdruck in Q gelesen, aber nicht in tadelndem Sinn verstanden, sondern als frohe Botschaft, welche die Menschen mit Begeisterung erfüllt, so daß alle ins Gottesreich hineinstürmen. Aus dem Zusammenhang (Mt 11, 11b) ergibt sich, daß Mt ebenso gedacht hat. Wir werden deshalb annehmen müssen, daß der Satz diesen Sinn schon in Q besessen hat. Daß allerdings *βιάζεται* schon für die Evangelisten Schwierigkeiten hatte, scheint daraus hervorzugehen, daß Lk das Wort durch *εὐαγγελίζεσθαι* verdeutlicht.



Weiter ist wahrscheinlich, daß Mt 11, 12 = Lk 16, 16 b schon in Q aus zwei Gliedern bestanden hat. Gemeinsam sind Mt und Lk sodann folgende Wörter: ἀπό — ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν *rsp.* τοῦ Θεοῦ — βιάζεται — αὐτήν — ὁ νόμος — καί — οἱ προφῆται — μέχρι (*rsp.* ἕως) Ἰωάννου.

Suchen wir nun den Wortlaut des Textes in Q zu rekonstruieren, wo er bereits hinter Mt 11, 11 gestanden zu haben scheint. Das erste Glied wird dort nicht Mt 11, 12, sondern Lk 16, 16 a gewesen sein. Lk befand sich nicht in derselben Zwangslage, etwas zu ändern, wie Mt. Daß Mt 11, 13 nachhinkt, deutet darauf hin, daß sich Mt wegen V. 14 zu dieser Umstellung gezwungen sah. Er führt deshalb den in V. 11 angedeuteten Gedanken auch nicht konsequent weiter. Es war gesagt: Johannes steht deshalb unter dem Kleinsten im Reiche Gottes, weil er das Erscheinen des Gottesreichs nur geweissagt hat. Das nun erfolgte Erscheinen wird als selbstverständlich vorausgesetzt und deshalb nicht besonders betont. Darum erwarten wir als Fortführung des bisherigen Gedankenganges denn auch nicht dies, daß, wie etwas Neues, feierlich konstatiert wird: „Das Reich Gottes bricht jetzt mit Macht herein,“ sondern das, worauf die Satzordnung des Lk hinweist: die Bedeutung des Johannes wie aller Propheten war die, daß sie dem Eintritt des Reiches Gottes nur vorgearbeitet haben. Erst als diese und zuletzt der Täufer abgetreten waren, erschien das Reich Gottes. Eine Parallele zu diesem Gedanken haben wir in Joh. 1, 17. Q hatte also im ersten Satzglied die Worte: πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν, das zweite lehnt sich dann in der Form des Ganzen ebenfalls an den Lk-Text an, Mt aber hat die charakteristischen Ausdrücke aufbewahrt. Wir werden demnach folgenden Wortlaut in Q anzunehmen haben: Πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ (oder ἀπὸ τότε) ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ βιάζεται καὶ βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν.

Für das Verständnis dieses Textes ist vor allem die Beantwortung der beiden Fragen wichtig: 1. Ist βιάζεται in

medialem oder passivem Sinn gebraucht? 2. Enthält dieser Ausdruck, ebenso wie die Worte: *βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν*, ein anerkennendes oder ein mißbilligendes Urteil? Griechische Schriftsteller pflegen *βιάζεσθαι* in medialem Sinn anzuwenden (so auch Lk 16, 16). In unserem Text weist der Zusatz: *καὶ βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν* darauf hin, daß auch hier *βιάζεσθαι* als Medium zu fassen ist (vgl. dazu Th. Zahn, Das Evangelium des Matthäus, 1903, S. 426, A. Deißmann, Neue Bibelstudien, S. 86). Bei der Übersetzung des Wortes in passivem Sinne würde in den beiden Satzgliedern eine vollständige Tautologie herauskommen. Lk hat von seiner Vorlage nicht diesen Eindruck gehabt. Ein Gedankenfortschritt wird angenommen werden müssen. Die erste Satzhälfte: *ἡ βασιλεία . . . βιάζεται* stellt zunächst allgemein die Tatsache fest, daß das Reich Gottes seit den Tagen des Johannes mit Macht hereinbricht; die zweite weist darauf hin, wem es gelingt, in das Reich zu kommen. Zu Gunsten der medialen Bedeutung des Wortes *βιάζεται* spricht aber nun weiter noch der Umstand — und damit kommen wir zur Beantwortung der zweiten Frage —, daß hier ein Ausdruck der Mißbilligung nicht anzunehmen ist. Man vergleiche hierzu insbesondere A. Harnack, Zwei Worte Jesu, S. 11 ff. Auch der erste Evangelist muß wie Lk hier ein anerkennendes Urteil Jesu erblickt haben. Mt 11, 2—19 hätte sonst gar keinen Sinn. Der beherrschende Gedanke ist die Gewißheit: das Reich Gottes ist erschienen, weil Jesus der Messias ist. Daß da an der einzigen Stelle, wo der Evangelist auf das gegenwärtige Gottesreich zu sprechen kommt, dies als ein Gegenstand des Mißbrauchs erwähnt sein sollte, ist ausgeschlossen. Haben aber beide Bearbeiter von Q denselben Sinn in den Worten gefunden, so muß derselbe auch für Q vorausgesetzt werden. Ja, auch Jesus selbst kann ihnen keinen anderen Inhalt gegeben haben, wenn auch anzunehmen ist, daß er die Worte einst in anderem Zusammenhang gesprochen hat, als er uns heute vorliegt. Es ist nach seiner Überzeugung Gott, der sein Reich mit Macht auf die Erde herabkommen läßt. Er hat zwar nie gedacht, daß Menschen mit Gewalt

etwas erreichen könnten, aber er hat immer geglaubt, Gott selber werde unversehens und mit unwiderstehlicher Macht sein Reich auf Erden erscheinen lassen. Es läßt sich kaum ein Ausdruck finden, der diese Art der kühnen Reichsgotteshoffnung Jesu zutreffender umschreibt als die Worte: *βιάζεται ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ!* Dem widerspricht nun nicht das zweite Satzglied: *βιασται ἀρπάζουσιν αὐτήν.* Durch jenes erste ist vielmehr ausgeschlossen, daß dies zweite in dem Sinn ausgelegt werden könnte, als ob Menschen das Reich Gottes mit Gewalt herbeiziehen sollten. *Βιασται* ergab sich in Anlehnung an *βιάζεται* von selbst, vielleicht wäre sonst ein anderes Wort gewählt, *ἀρπάζειν* aber ist als Prädikat sehr treffend zu jenem Subjekt genommen. Die Worte sollen andeuten, daß das Reich Gottes in derselben Art und Unterschiedenheit ergriffen werden muß, wie es Gott bringt. Unentschiedene Geister können desselben nicht teilhaftig werden; vgl. Lk 9, 62.

Wir kommen zu der zweiten Parallelstelle: Lk 7, 29. 30 = Mt 21, (28—31) 32. Wenn der Evangelist in dem Abschnitt Lk 7, 24 ff. den Gedanken ausführte, daß Johannes nicht nur überhaupt ein Prophet, sondern der größte aller Propheten gewesen sei, dann lag es für ihn nahe, das heimatlose Stück der Überlieferung Lk 7, 29. 30 hier einzugliedern. Es ergab sich ein ruhiger Fortschritt der Gedanken — abgesehen von V. 28 b. Daß aber dieser Vers den Zusammenhang empfindlich unterbricht, ist eine Bestätigung dafür, daß erst Lk diesen Zusammenhang hergestellt hat, daß aber die Rede in Q so verlief, wie das erste Evangelium zeigt. Daß Lk 7, 29. 30 keine Rücksicht auf die Eliastheorie nimmt, ist ein Beweis dafür, daß der dritte Evangelist diese Theorie aus Q nicht aufgenommen hat, daß ihm V. 26 b und 27 ursprünglich nicht angehören. Lk 7, 29. 30 machen mehr den Eindruck einer Erzählung als einer Rede; daher der uralte Einschub: *εἶπε δὲ ὁ κύριος. Ακούσας* überdeckt nicht die Kluft, die hier besteht; Lk denkt an das, was er in cap. 3, 7 ff. erzählt hat. *Πᾶς ὁ λαός* ist eine spezifisch lukanische Formel (vgl. Lk 3, 15; 6, 19; 19, 37; 19, 48); desgleichen ist die Vorliebe für Zöllner

für Lukas charakteristisch. Ἐδικαίωσαν schreibt er im Blick auf V. 35; βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα ist eine von ihm gebildete Redewendung (vgl. dazu A. Harnack, Sprüche und Reden Jesu, S. 82). Weil dem dritten Evangelisten die Theologen, ebenso wie die Musterfrommen, nur geringes religiöses Verständnis zu besitzen scheinen, wird er sie im Gegensatz zu Mt 21, 23 ff. in V. 30 angeführt haben. Ἡ βουλὴ τοῦ Θεοῦ lesen wir bei Lk auch in act 2, 23; 4, 28; 5, 38. 39; 13, 36; 20, 27; ἀδετεῖν schreibt Lk auch in Lk 10, 16 (Mt 10, 40: δέχεσθαι, Joh 13, 20: λαμβάνειν). Zu εἰς ἑαυτούς findet sich nur noch Lk 15, 17 (εἰς ἑαυτόν) eine Parallele. Lk 7, 29. 30 trägt vom ersten bis zum letzten Wort lukanisches Gepräge. Aber es liegt in den Versen doch eine ältere Überlieferung vor; denn wir begegnen derselben auch bei dem ersten Evangelisten: Mt 21, 32.

An die Parabel von den beiden ungleichen Söhnen (Mt 21, 28—31 a), die eine Illustration zu Mt 7, 21 ist, knüpft Mt die Verse 31 b und 32 an. Es läßt sich zwar nicht beweisen, daß jenes Gleichnis ursprünglich mit den Worten V. 31 b abschloß; aber es ist wahrscheinlich, daß nicht erst Mt diesen Vers an V. 28—31 a angefügt hat. Wir werden nämlich sehen, daß V. 32 durchaus nicht zu dem Vorhergehenden paßt. Er befindet sich an dieser Stelle bloß wegen der Erwähnung der Zöllner und Sünder, in Wirklichkeit blickt er auf Mt 21, 23—27 zurück. Lk 7, 29. 30 entspricht nur Mt 21, 32, nicht Mt 21, 31 b. 32. Leichter läßt sich aber annehmen, daß der erste Evangelist Mt 21, 28—31 a b vorgefunden und an V. 31 b den Vers 32 angeknüpft, als daß er V. 28—31 a vor sich gehabt, V. 31 b selber — etwa in Anlehnung an Mt 19, 30; 20, 16 — hinzugefügt habe und dann mit V. 32 = Lk 7, 29. 30 fortgefahren sei. Ἠλθεν γὰρ Ἰωάννης: ebenso wie Mt 11, 18. Mt spricht mit derselben Vorliebe von der δικαιοσύνη wie der dritte Evangelist von εὐαγγελίζεσθαι. Ἐρχεσθαι ἐν ἰδιῷ δικαιοσύνης: Johannes verkündigte als Weg zum Reiche Gottes einen solchen, wie ihn die Gerechtigkeit bildet, von der uns das Gleichnis von den ungleichen Brüdern einiges erzählt hatte; zu ὁδός vgl. K. Marti, Das Buch Jesaja

erklärt, S. 25, 1. Cor 4, 17, act 19, 9. 23; 22, 4; 24, 14. 22. *Ἐπιστεύσατε*, das zu *δικαιοσύνη* nicht paßt, ist im Anschluß an Mt 21, 25 b gewählt, desgleichen die *τελῶναι καὶ πόρνοι* in Erinnerung an V. 31 b genannt. *Μετεμελήθητε* ist nach Mt 21, 29 gesagt. Mt 21, 32 hat demnach seine jetzige Gestalt von dem ersten Evangelisten erhalten. Das letzte Versglied: *ὑμεῖς δὲ ἰδόντες . . .* wird von ihm hinzugefügt worden sein, um die Schuld der Hierarchen noch zu steigern. Denn dieser Satz (V. 32 c) enthält eine geschichtlich ganz unmögliche Vorstellung. Für die Führer und Musterfrommen der Juden konnte das Verhalten des Amhaarez nicht maßgebend sein. Wir sehen: Mt hat V. 32 im Anschluß an 21, 31 b und in Erinnerung an 21, 23 ff., wo von Johannes die Rede war, hier untergebracht und mit dem Vorhergehenden durch Wortentlehnungen konformiert. Als geschichtliche Spitze des Gleichnisses Mt 21, 28—31 kann V. 32 freilich nicht gelten. Denn erstens ist dort von Johannes überhaupt nicht die Rede, zweitens haben die Pharisäer und Hierarchen wie auch der Amhaarez gegenüber dem Täufer nie so gehandelt, wie die beiden Brüder gegen ihren Vater.

Bei der großen Verschiedenheit von Lk 7, 29. 30 und Mt 21, 32 ist es nicht mehr möglich, den Text eines diesen beiden Stellen zugrunde liegenden Herrenworts zu fixieren. Vielleicht hat den beiden Evangelisten nur noch eine allgemeiner gehaltene Tradition vorgelegen (vgl. dazu Mt 19, 30; 20, 16, weiter Mt 11, 16—19 = Lk 7, 31—35; Mrk 11, 27—33 = Mt 21, 23—27 = Lk 20, 1—8, vielleicht auch Mt 11, 7—11 = Lk 7, 24—28). Diese haben unsere Evangelisten mit eigenen Worten da eingegliedert, wo sie ihnen besonders eindrucksvoll zu sein schien. Lk gab durch 7, 29. 30 dem folgenden Gleichnis einen recht konkreten Hintergrund; Mt setzte durch die Notiz 21, 32 die Feinde Jesu noch nachdrücklicher ins Unrecht.

Auf Grund unserer bisherigen Erörterungen können wir als einigermaßen zuverlässigen Text von Mt 11, 7—15 = Lk 7, 24—28; 16, 16 in Q etwa annehmen:



16. Τούτων δὲ πορευομένων ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς λέγειν τοῖς ὄχλοις περὶ Ἰωάννου· τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι; κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον; 17. ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἡμφιεσμένον; ἰδοὺ οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων. 18. ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; προφήτην; 19. ναὶ λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου οὗτός ἐστιν, περὶ οὗ γέγραπται· ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου. 20. ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ ἐγήγερται ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μείζων Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ, ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστιν. 21. πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν, ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ βιάζεται καὶ βιάσται ἀρπάζουσιν αὐτήν.

c. Das Gleichnis von den spielenden Kindern.  
Mt 11, 16—19 = Lk 7, 31—35.

Das tertium comparationis zwischen „diesem Geschlecht“ und den spielenden Kindern in diesem viel und verschiedenartig ausgelegten Gleichnis ist Launenhaftigkeit und Eigensinn. Deswegen ist die Wirksamkeit der göttlichen σοφία durch Johannes und Jesus erfolglos (vgl. A. Jülicher, Gleichnisreden Jesu, II. Band, 1899, S. 23—36).

Wenn Mt das Gleichnis durch δὲ nicht lediglich in loser Weise mit dem Vorhergehenden verbinden wollte, lag es vielleicht in seiner Absicht, durch diese Partikel „dies Geschlecht“ (vgl. zu γενεά Lk 16, 8, Mt 12, 39; 16, 4, Mrk 13, 30, act 13, 36) und sein Verhalten zu Mt 11, 12—15 in Gegensatz zu setzen. Dort war gesprochen worden von dem Anbrechen des Reiches Gottes, von denjenigen, die das Reich gewinnen, und besonders von denjenigen, die in Johannes den geweisagten Messias Jesus erkennen. Das ist allerdings eine spezifisch christliche Erkenntnis. Mt wird deshalb unter „diesem Geschlecht“ die ungläubig gebliebene Menge der Juden, die er in V. 7 als ὄχλοι eingeführt hatte, verstanden haben. Lk setzt statt δὲ die Übergangspartikel οὖν. Er will also in V. 31 ff. noch eine Folgerung aus dem in V. 29. 30

konstatierten Tatbestand bringen oder durch V. 29. 30 das Gleichnis verständlicher machen. In Lk 7, 29. 30 wurde dem Volk und den *τελῶναι* eine Anerkennung zu Teil — im Gegensatz zu den Pharisäern und Schriftgelehrten. Der Tadel, den das Gleichnis enthält, kann deshalb nur diesen gelten, die V. 33 durch *λέγετε* sogar direkt angeredet werden. Auf V. 29 greift dann V. 35 noch einmal zurück; die *τελῶναι* insbesondere sind nach Lk die „Kinder der Weisheit.“ Wir sind nicht in der Lage, auf Grund der von Mt und Lk gebildeten Zusammenhänge, mag auch der des ersteren auf Q zurückgehen, ein zuverlässiges geschichtliches Verständnis des Wortes *γενεά* zu gewinnen. Wir müssen vielmehr Mt 11, 16—19 = Lk 7, 31—35 für sich gesondert zu erklären suchen.

*Τοὺς ἀνθρώπους* (Lk 7, 31) ist ein Zusatz des Lk zu *τῆς γενεᾶς ταύτης*. In der zweiten Frage: *καὶ τίνι εἰσὶν ὅμοιοι*; hat Lk den parallelismus membrorum in Q wiedergegeben. Auch in V. 32 verdient sein Text vor dem des Mt den Vorzug; er ist anschaulicher, Mt verallgemeinert. Es ist an eine bestimmte Kindergruppe gedacht: *τοῖς . . .*, an einen einzelnen Markt: *ἀγορᾷ*; dagegen werden wir *ἐτέροις* Mt 11, 16 für ursprünglicher halten müssen, da es sich um zwei Parteien handelt. Zu *λέγοντες* vgl. Lk 7, 19. *Ἐκλαύσατε* pflegt Lk zu schreiben, aber *ἐκόψασθε* ist anschaulicher. Unsere Kenner der orientalischen Sprachen weisen darauf hin, daß *ὠρχήσασθε-ἐκόψασθε* dem aramäischen Reim *s'phadton-r'qadton* entspricht. Statt des Aoristes *ἦλθεν* V. 18 f. setzt Lk (V. 33 f.) das Perfektum, wie er das auch z. B. 5, 32 (vgl. Mt 9, 13 b) und 7, 24 ff. (vgl. Mt 11, 7 ff.) tut. Um auszumalen, ergänzt er *ἐσθίων καὶ πίνων* durch *ἄρτον* rsp. *οἶνον*. Eine glückliche Verbesserung ist das freilich nicht; denn das stimmungsvoll Unbestimmte in *ἐσθίων καὶ πίνων* wird dadurch verwischt und die Parallele zu V. 34a beeinträchtigt. Statt *λέγουσιν* schreibt Lk *λέγετε*; er schildert. In Mt 11, 19c = Lk 7, 35 schreibt Mt *ἔργων*, Lk *τέκνων*; daß *ⲛ* auch Lk 7, 35 *ἔργων* hat, ist eine Korrektur aus Mt 11, 19c. Dafür, daß unser erster Evangelist *τέκνων* in *ἔργων* abgeändert hat, lassen sich

mehrere Motive aufweisen. 1. Wie er 5, 16 schreibt, daß sich die Christen durch gute Werke bewähren sollen, so mag er auch hier gedacht haben, Gottes Heilsveranstaltung bewähre sich durch ihre Werke. 2. In Mt 11, 2 ist bereits von τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ die Rede, während Lk περὶ πάντων τούτων (7, 18) schreibt. Jesu messianische Würde leuchtet aus seinen Machttaten (Mt 11, 20: δυνάμεις) hervor. Es ist dieselbe Kraft, mit der die σοφία V. 19c wirkt. Das Ende kehrt zum Anfang zurück. Gottes Heilsveranstaltung beweist ihre Kraft und Herrlichkeit in ihren Taten, mögen sich die Menschen nun überzeugen oder nicht überzeugen lassen, wie letzteres leider auch von den Städten gesagt werden muß, über die in V. 20 ff. die Weherufe erschallen. Lk 7, 35 weist in jedem einzelnen Wort semitisches Gepräge auf und macht den Eindruck einer uralten, guten Überlieferung. Καὶ entspricht dem hebr. ׀ adversativum, vgl. Mt 11, 6 = Lk 7, 23. Ἐδικαιώθη: so denken und empfinden Juden. Σοφία: vgl. die Hypostasenspekulation der Juden; s. W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 1903, 4. Abschnitt, cap. 5, S. 336, vgl. auch Lk 11, 49, prov. 9. Wenn auch Mt und Lk die Präposition ἀπό in einem anderen Sinn verstehen werden, so ist doch nicht ausgeschlossen, daß sie ursprünglich eine Übersetzung von מפני = im Angesicht von, vor, gegenüber darstellt (vgl. J. Wellhausen, Das Evangelium Matthäi, S. 55). Schließlich das strittige Wort τέκνων, das Mt durch ἔργων ersetzte: υἱός bezeichnet in durchaus semitischer Weise denjenigen, welcher der σοφία angehört, und steht analog dem hebr. בֶּן־, vgl. dazu Lk 16, 8; Mt 8, 12; 21, 28; Jer 31, 14 cf. c. Mt 2, 18. Gleichbedeutend in diesem Sinn mit υἱός ist τέκνον, vgl. Lk 15, 11 ff., V. 31; s. A. Deißmann, Bibelstudien S. 161 ff. Πάντων hat erst Lk zu τέκνων hinzugesetzt.

Mt 11, 16—19 = Lk 7, 31—35 hatte in Q etwa folgenden Wortlaut:

22. Τίτι ὁμοιωσω τήν γενεάν ταύτην καὶ τίτι εἶδὼν ὅμοιοι;  
23. Ὅμοιοί εἰσιν παιδίους τοῖς ἐν ἀγορᾷ καθημένοις καὶ προσ-

φρωνοῦσιν τοῖς ἑτέροις 24. λέγοντες· ἠὲ λήσαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ ὠρχήσασθε, ἐθρηνήσαμεν καὶ οὐκ ἐκόψασθε. 25. ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς μήτε ἐσθίων μήτε πίνων καὶ λέγουσιν· δαιμόνιον ἔχει. 26. ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων καὶ λέγουσιν· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἶνοπότης, φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν. 27. Καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς.

§ 4.

**Das Elias-Gespräch beim Abstieg vom Berg der Verklärung. Mrk 9, 11—13 = Mt 17, 10—13.**

P. Wernle meint in seinem Buch: Die synoptische Frage, S. 133: „Mit größtem Recht wird man den Mt-Text 17, 11 ff. gegenüber Mrk 9, 12 f. verteidigen dürfen.“ Er gründet dieses Urteil darauf, daß das Gespräch bei Mt klarer und schlichter überliefert sei als bei Mrk (S. 134). Indessen sprechen doch gewichtigere Gründe für die umgekehrte Annahme, daß der Mt-Text bereits eine Vereinfachung des Mrk-Textes darstellt. Zunächst wäre kein Grund dafür zu erkennen, warum der einfache Mt-Text im zweiten Evangelium in so schwieriger Form wiedergegeben sein sollte. Gegenüber der Möglichkeit, daß diese Entstellung im Mrk-Evangelium durch Randbemerkungen herbeigeführt worden sein könne, ist geltend zu machen, daß der erste Evangelist schon unseren heutigen Mrk-Text kannte. Das beweisen einmal seine Änderungen. Die Frage Mrk 9, 11 verwandelt er in einen korrekten Fragesatz mit *τί* und knüpft durch *οὖν* an die Verklärungsgeschichte an. Er hat es vermißt, daß das Folgende nicht bereits diesen so naheliegenden Anschluß an das Vorhergehende gefunden hat; und er kann *οὖν* um so leichter setzen, weil er nach Übergehung von Mrk 9, 10 das den Zusammenhang unterbrechende Nachdenken der drei Jünger über den Tod des Christus eliminiert hat. In V. 11 gibt er der dogmatischen Frage Mrk 9, 12a durch das Futurum *ἀποκαταστήσει* geschichtliche Stimmung. In V. 12 fügt er das recht matthäische *οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτόν* ein, weil er V. 13 bemerken will, daß die Jünger Jesu da-

mals ein besseres Verständnis erhielten. Weiter deutet Mt dadurch, daß er Mrk 9, 12 b in V. 12 c nachholt, an, daß er alle Gedanken von Mrk 9, 11—13 schon vor sich hatte. Während schließlich Mrk die ausdrückliche Deutung des Elias auf die Persönlichkeit des Täufers noch nicht hat, sondern den Lesern zuschiebt, spricht sie Mt unzweideutig aus; sein Evangelium stellt im Vergleich mit Mrk bereits eine weitere Stufe in der Ausbildung der Eliastradition dar. Die sachlichen Schwierigkeiten des Eliasgesprächs in Mrk 9, 11—13, zumal der Gegensatz: Elias wird kommen — Elias ist schon gekommen ( $\eta\delta\eta$  statt  $\kappa\alpha\iota$  ist auch eine nachträgliche Erleichterung seitens des Mt), bestehen auch in Mt 17, 10—13, nur sind sie durch die Satzanordnung gemildert.

Um so mehr haben wir freilich Veranlassung zu zweifeln, ob der Mrk-Text in seiner jetzigen Gestalt eine zuverlässige und ursprüngliche Überlieferung bietet. Er muß Schicksale erlebt haben, durch die Unebenheiten in ihn hineingekommen sind, die Mt nun zu glätten bestrebt ist. Der gekünstelte Gedankengang, wie er uns in Mrk 9, 11—13 vorliegt, ist folgender: in V. 11 wird eine zweite Frage der messianischen Dogmatik aufgeworfen, die sich nicht ungezwungen an die anschließt, die in V. 9 b. 10 angeregt worden war. Es ist die Frage nach dem Elias. Zunächst wird der messianische Lehrsatz der Schriftgelehrten —  $\epsilon\tau\iota$  leitet die direkte Rede ein und  $\text{o}\acute{\iota} \text{Φαρισαῖοι καὶ}$  ist zu streichen — erwähnt:  $\text{Ἡλείαν δεῖ ἔλθεῖν πρῶτον}$ .  $\text{Πρῶτον}$  steht betont am Ende, und es ist zu ergänzen: vor der Parusie Jahves resp. seines Messias. Darauf erfolgt in V. 12 eine Bestätigung dieses Lehrsatzes, wobei ganz nach Mal 3, 23. 24 hervorgehoben wird, welchen Zweck das Kommen des Elias habe, nämlich alles für das Erscheinen des Gottesreichs herzurichten. J. Wellhausen faßt Mrk 9, 12 a als Frage auf (Das Evangelium Matthäi, S. 87). Der erste Evangelist aber hat die Stelle nicht so verstanden. Dazu ist das Maleachizitat ein Beleg dafür, daß tatsächlich der messianische Lehrsatz Mrk 9, 12 a auch von den Christen anerkannt war. Der Auslegungsversuch Wellhausens hilft nicht über die in Mrk 9, 11—13 vorliegen-



den Schwierigkeiten hinweg. Aus V. 12 a müssen wir schließen, daß auch in V. 11 dies ἀποκαθιστάνειν als der Hauptzweck des Kommens des Elias gedacht ist. Also lautete jene Frage: Wie verhält es sich mit der Weissagung, daß Elias zuerst kommen und alles wiederherstellen muß? Zugleich tritt in V. 12 noch eine zweite Bemerkung hinzu, nämlich der Hinweis auf ein Schriftwort, das vom Leiden des Menschensohns redet. Das Fragezeichen in V. 12 b ist hinter ἐξουθενωθή zu setzen: „wie kommts, daß . . . ?“ Zu πῶς in diesem Sinn siehe Mrk 4, 40; 12, 35; Mt 16, 11; 22, 12; Lk 12, 56; 20, 41. 44; act 2, 8; zu ἴνα vgl. Ps 38, 17; Mrk 5, 23. Es darf nicht übersehen werden, daß auf eine zweite Weissagung hingewiesen wird; es heißt nicht: wie kommts, daß der Menschensohn so viel leiden muß? Es werden also zwei Weissagungen neben einander gestellt, die nicht mit einander harmonieren. Zu ἀλλά in V. 13 vgl. Mt 11, 8. 9. Jesus erklärt nun nachdrücklich, daß Elias gekommen sei, ebenso (= καί!) wie der Christus, dessen Erscheinen vorhin in der Verklärungsszene veranschaulicht worden war. Um aber den Gegensatz zwischen V. 12 a und V. 13 zu mildern, wird hinzugefügt, daß man ihm übel mitgespielt habe. Sein Schicksal ist auch schon in der Schrift geweissagt: 1. Kön 19 und Offenb. Joh 11, 7. Diese Weissagung tritt harmonisch zu der Ankündigung des Leidens für den Menschensohn hinzu. — Nun liegen in der Art der Überarbeitung dieses Textes seitens des ersten Evangelisten Anhaltspunkte für die Vermutung vor, daß das Eliasgespräch Mrk 9, 11—13 nicht immer die Gestalt hatte, die es heute besitzt. Mt übergeht Mrk 9, 10, wo von dem Tod des Messias die Rede war, und ändert Stellung und Wortlaut von Mrk 9, 12 b, wo ebenfalls auf das Todesleiden des Messias hingewiesen ist. Ferner streicht er beidemal, was er sonst selten zu erwähnen vergißt, nämlich den Hinweis auf das, was geschrieben und geweissagt ist: πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου . . . (Mrk 9, 12 b) und καθὼς γέγραπται ἐπ’ αὐτόν (Mrk 9, 13 c). Wir dürfen daraus schließen, daß das Eliasgespräch, wie es heute bei Mrk vorliegt, aus zwei ineinander gearbeiteten

Schichten besteht, von denen die zweite in Form von Randbemerkungen in die erste eingeschoben worden sein kann, vielleicht auch von unserem zweiten Evangelisten in eine ihm vorliegende ältere Evangelienschrift — Urmarkus — hineingearbeitet worden ist.

Ursprünglich war im unmittelbaren Anschluß an die messianische Erscheinung auf dem Berge von der einfachen Eliasfrage die Rede gewesen: Mrk 9, (9). 11. 12a. 13. Wenn Jesus der Christus war, mußte zuvor auch der Elias gekommen sein. Darauf wurde konstatiert, daß dieser messianische Lehrsatz zu Recht bestehe. Hinter diese Zustimmung tritt dann alsbald die Versicherung, der Elias sei bereits gekommen — ebenso nämlich, wie auch der Messias erschienen sei. Um aber nun das unerfüllte ἀποκαθιστάνειν der Weissagung zu erklären und zu neutralisieren, wird hinzugefügt, man habe so mutwillig gegen ihn gehandelt, daß seine Arbeit erfolglos geblieben sei. Diese Bemerkung wie die ganze hier gegebene wenig überzeugende Lösung der Eliasfrage waren geeignet, einem anderen Gedanken Aufnahme zu verschaffen. Es ist der Leidensgedanke. Diese Hypothese trifft mit der These von Joh. Weiß („Das älteste Evangelium“) zusammen, wonach ursprünglich nicht Mrk 8, 31, sondern Mrk 9, 30—32 die erste und echte Leidensweissagung gebildet habe. Derselbe Mann, von dem Mrk 8, 31 stammt, schob auch an unsrer Stelle den Leidensgedanken und den Hinweis darauf ein, daß dies alles schon zuvor geschrieben sei. Mrk 9, 10 bemerkt er, daß den Jüngern das Sterben des Messias — denn darauf liegt in ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι der Nachdruck — ganz unverständlich gewesen sei. Die Worte πρῶτον ἀποκαθιστάνει πάντα Mrk 9, 12a veranlassen ihn zu der Bemerkung: „und wie stehts denn nun mit dem Leiden des Messias und der Weissagung auf dasselbe?“ Wenn trotz jenes Maleachiwortes, an dem der Autor gewiß nicht rütteln will, der Christus so viel leiden muß, dann wird doch dies Schicksal um so sicherer in dem messianischen Ratschluß Gottes vorgesehen gewesen sein. Der Mann, der diese Erwägungen anstellt, interessiert sich viel mehr für den leiden-

den Messias als für die Eliasfrage; und er beruft sich auf prophetische Weissagungen, in denen Gott den Messias (vgl. Jes. 53), ja auch schon den leidenden Elias vorausverkündigt habe.

Die Rekonstruktion eines Textes des Eliasgesprächs beim Abstieg von dem Berg, der älter wäre als der uns heute in Mrk 9, 11—13 vorliegende, hat für die nun folgenden Untersuchungen keine nennenswerte Bedeutung, da der ältere Text nicht weniger unter dem Einfluß dogmatischer Erwägungen steht als der jüngere.

## § 5.

### Der Text von Q<sup>J</sup>.

Das bei weitem wichtigste Quellenmaterial, über das hinaus die vier Evangelisten verhältnismäßig wenig und teilweise auch nur Unzuverlässiges zu berichten wissen, stammt aus der sog. apostolischen Redenquelle Q. Wir haben den mutmaßlichen Wortlaut dieser Überlieferung über den Täufer in dieser ältesten erreichbaren Quelle in den bisherigen Untersuchungen zu ermitteln gesucht und stellen ihn hier noch einmal als Ganzes unseren weiteren Erörterungen voran. Wir zitieren diesen Johannes-Abschnitt in Q im folgenden als Q<sup>J</sup> und zwar nach der Verszählung, die bereits befolgt wurde.

### Q<sup>J</sup>:

V. 1. Ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, ὡς γέγραπται ἐν βίβλῳ λόγων Ἡσαΐου τοῦ προφήτου· φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ. V. 2. Αὐτὸς δὲ ὁ Ἰωάννης εἶχεν τὸ ἔνδυμα ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ· ἡ δὲ τροφή ἦν αὐτοῦ ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον. V. 3. Τότε ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν Ἱεροσόλυμα καὶ πᾶσα ἡ Ἰουδαία καὶ πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου καὶ ἐβαπτίζοντο ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ ὑπ' αὐτοῦ ἑξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν.

V. 4. Ἐλεγεν Ἰωάννης τοῖς ἐκπορευομένοις βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὁργῆς; V. 5. ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας, καὶ μὴ δόξητε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς· πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ· λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι δύναται ὁ Θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγείρει τέκνα τῷ Ἀβραάμ. V. 6. ἤδη δὲ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κείται· πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται.

V. 7. Ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ὕδατι εἰς μετάνοιαν· ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου ἔπίσω μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ, αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ. V. 8. Οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, καὶ καθαριεῖ τὴν ἄλωνα αὐτοῦ καὶ συνάξει τὸν σῖτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην, τὸν δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστι.

V. 9. Καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρετ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου. V. 10. καὶ εὐθὺς ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος καὶ ἀνεόχθησαν οἱ οὐρανοὶ καὶ εἶδεν τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐπ' αὐτόν, V. 11. καὶ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν· υἱός μου εἰ σύ· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

V. 12. Ὁ δὲ Ἰωάννης ἀκούσας ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν; V. 13. καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες ἀπαγγεῖλατε Ἰωάννῃ, ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε· V. 14. τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν καὶ νεκροὶ ἐγείρονται καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται. V. 15. καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἂν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί.

V. 16. Τούτων δὲ πορευομένων ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς λέγειν τοῖς ὄχλοις περὶ Ἰωάννου· τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι; κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον; V. 17. ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἡμφισμένον; ἰδοὺ οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων. V. 18. ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; προφήτην; V. 19. ναὶ λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται· ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου. V. 20. ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ

ἐγίγερται ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μελῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ, ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ μελῶν αὐτοῦ ἐστιν. V. 21. πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν, ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ βιάζεται καὶ βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν.

V. 22. Τίτι ὁμοιώσω τὴν γενεὰν ταύτην καὶ τίτι εἰσὶν ὅμοιοι; V. 23. ὅμοιοι εἰσιν παιδίους τοῖς ἐν ἀγορᾷ καθημένοις καὶ προσφωνοῦσιν τοῖς ἐτέροις V. 24. λέγοντες· ἡ ἐλήσαμεν ἡμῖν καὶ οὐκ ὥρμήσασθε, ἐθρηνήσαμεν ἡμῖν καὶ οὐκ ἐκόψασθε. V. 25. ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς μῆτε ἐσθίων μῆτε πίνων καὶ λέγουσιν· δαιμόνιον ἔχει. V. 26. ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων καὶ λέγουσιν· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνόποτης, φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν. V. 27. καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς.

---



## II. Teil.

### Johannes der Täufer im Urteil der urchristlichen Gemeinde von Q<sup>J</sup> bis zum vierten Evangelium.

Auf Grund der im I. Teil aufgezeigten und z. T. wiederhergestellten Quellen sind wir im Stande, den verschiedenartigen Gestaltungen der urchristlichen Überlieferung über Johannes nachzugehen und dabei zu beobachten, wie sich das Urteil der Urchristenheit über diese Gestalt entwickelt und verändert.

#### § 6.

#### Johannes der Täufer in Q<sup>J</sup>.

Im Vordergrund der Darstellung dieser Quelle steht der Eindruck des Einzigartigen, den Johannes macht. Der Schauplatz seines Auftretens und seiner Wirksamkeit ist die Wüste (V. 1). Außergewöhnlich sind seine Kleidung und seine Lebensweise (V. 2. 17. 25). Er ist ein Mann ohne Ansprüche irdischer Art, aber auch ohne Menschenfurcht (V. 4. 5. 16b), ein weltabgewandter, bedürfnisloser, stahlharter und sittenstrenger Charakter, ein einsamer und doch einflußreicher Prophet, der eine weitgehende Bewegung entfacht (V. 3). Jesus erzählt, daß Johannes auf seine Zeitgenossen den Eindruck des Dämonischen gemacht habe (V. 25b) und daß er von ihm selbst in seiner äußeren Lebenshaltung ganz verschieden gewesen sei (V. 25. 26). — Eine besondere Eigentümlichkeit der Wirksamkeit des Johannes bildet seine Tauf-tätigkeit (vgl. V. 1. 3. 4. 7. 9). Dementsprechend hat er schon in Q<sup>J</sup> den Beinamen „der Täufer“ (V. 20. 21. 25); siehe dazu S. 77. In V. 1 wird sie eine Taufe der Buße zur

Vergebung der Sünden genannt. Nach V. 3 bekannten die Täufer ihre Sünden, und nach V. 4—6 mißt ihr Johannes nur Wert bei, wenn sie mit werktätiger Buße verbunden ist. Nimmt man hinzu, daß sich auch Jesus von dem Täufer hat taufen lassen (V. 9), so ist nicht zu verkennen, daß die Überlieferung in Q<sup>J</sup> diese Taufe als einen sehr bedeutsamen und inhaltsreichen Bestandteil der vorbereitenden Wirksamkeit des Johannes erscheinen läßt. Diese Beobachtung ist wichtig, weil sich in der urchristlichen Gemeinde allmählich immer mehr eine gegenteilige Neigung geltend macht, die bereits in Q<sup>J</sup> V. 7 und 8 bemerkbar zu sein scheint, nämlich das Bestreben, die Johannestaufe bis zu einem gewissen Grade zu entwerten und als bloße Wassertaufe der Taufe Jesu mit heiligem Geist gegenüberzustellen und unterzuordnen.

In V. 4—6 wird ein Bild von der Bußpredigt des Johannes gezeichnet. Er nennt seine Zuhörer eine Otterbrut und verlangt von ihnen eine Buße, deren Echtheit durch ihre Früchte bewiesen werde. Er warnt in V. 5b vor der Meinung, daß die Abrahamskindschaft vor dem zukünftigen Strafgericht rette. Abgehauen und ins Feuer geworfen wird jeder Baum, der nicht gute Frucht bringt (V. 6b). Dies Strafgericht aber wird als unmittelbar bevorstehend bezeichnet (V. 6a). Johannes läßt, wie die besten Propheten der alten Zeit, nur sittliche Maßstäbe gelten, mit denen er das auserwählte Volk, den Wert und Unwert seiner Glieder bestimmt. Das Gericht aber erwartet er in allernächster Zeit; mit einer Zwischenwirksamkeit des Messias vor dem Eintritt dieser endgültigen Entscheidung und mit dem Anheben eines neuen Werdens, wie es in der urchristlichen Gemeinde erfolgte, rechnet er nicht.

Deutlich wird das in V. 7 und 8 gesagt. Der Messias wird das Endgericht vollziehen, und zwar, wie wir in V. 7 lesen, indem er „mit heiligem Geist und mit Feuer tauft“. Wie er aber die Unbußfertigen mit unauslöschlichem Feuer vernichtet, wird er die Frommen von ihnen scheiden und an dem Reiche Gottes teilnehmen lassen. Dem erwarteten Messias gegenüber ist sich Johannes seiner Ohnmacht und

Unzulänglichkeit aufs tiefste bewußt. Neben dem machtvollen, die Entscheidung herbeiführenden Eingreifen des Messias besteht seine Tätigkeit darin, daß er mit Wasser zur Buße tauft. Er fühlt nicht die überweltliche Macht in sich, mit der er den nahenden Messias ausgerüstet sein läßt; er kann deshalb auch nicht die dem Messias vorbehaltene endgültige Entscheidung, die Unbußfertigen zu vernichten und die Bußfertigen zu retten, durchführen. Ein fremdartiger Bestandteil in diesem Zusammenhang ist die Taufe des Messias mit heiligem Geist (V. 7 b), die, wie schon bemerkt wurde, in Gegensatz zu der Wassertaufe des Johannes zu treten und diese in den Schatten zu stellen scheint. Hier hat der Verfasser von Q<sup>J</sup> das Bild des Täufers und seiner Predigt offenbar mit christlichen Farbtönen versehen. Vgl. dazu die Stellen act 1, 5; 11, 16; 19, 2. 3, in denen die Wassertaufe des Johannes der Taufe Jesu mit heiligem Geist untergeordnet wird.

Der Bericht über die Taufe Jesu durch Johannes (V. 9—11) erzählt, daß Jesus aus Nazareth in Galiläa gekommen sei und sich von Johannes im Jordan habe taufen lassen. Er hat seine Spitze darin, zu veranschaulichen, daß diese Taufe die Geburtsstunde der messianischen Würde und Bestimmung Jesu gewesen sei. Daß Johannes schon damals Jesu messianischen Beruf erkannt habe, läßt sich aus diesem Bericht ebenso wenig entnehmen wie die Behauptung, daß er Jesus in anderem Sinn getauft habe als die übrigen Täuflinge. Die Messiasvorstellungen, die er nach V. 7 und 8 hegte, waren denn auch nicht derart, daß er ohne Schwierigkeiten in Jesus den erwarteten Messias hätte erkennen können.

Die Verse 16 ff. führen uns mitten in die Messias- resp. Eliasfrage hinein. Zwei verschiedene Gedankenreihen sind hier zu beachten, die eine, die mit den bisher in Q<sup>J</sup> festgestellten Vorstellungen über Johannes in Einklang steht und in der der christlich messianische Gesichtspunkt zurücktritt, und eine andere, die dieser beherrscht. Auf der einen Seite nämlich wird der Täufer als ein Prophet betrachtet, der von Gott gesandt ist. Jesus spricht von dieser einzigartigen

prophetischen Persönlichkeit, ihrem unbeugsamen, festen Charakter und ihrer weltabgewandten Gesinnung mit hoher Achtung. Diesem Urteil Jesu entspricht seine Wertschätzung des Täufers in V. 25 und 27. Er betrachtet ihn als einen Diener der göttlichen Heilsveranstaltung wie sich selbst, deutet dabei aber mit keinem Worte an, daß Johannes ihm den Weg bereitet habe oder ihm gegenüber nur eine untergeordnete Bedeutung und Stellung beanspruchen könne. Auf der anderen Seite wird Johannes in christlich messianische Beleuchtung gerückt. In V. 19–21 stellt ihm Jesus das Zeugnis aus, daß er mehr noch sei als ein Prophet, nämlich der Maleachibote, der vor dem Messias Jesus hergehe, um ihm den Weg zu bereiten. Auf Grund dieser seiner Eliaswürde, die schon in V. 1 und 2 angedeutet worden war, wird Johannes der Größte unter den Weibgeborenen genannt. Das Bewußtsein davon, daß zwischen diesen beiden Gedankenreihen — Johannes ein Prophet, der die Nähe des das Endgericht vollziehenden Messias ankündigt, und Johannes der Elias, der dem Messias Jesus den Weg bereitet — ein Gegensatz besteht, der in dem geschichtlichen Täufer nicht überbrückt worden ist, kommt in Q<sup>J</sup> selbst noch zum Ausdruck. Denn das hohe Lob des Johannes in V. 20a wird alsbald in V. 20b durch den Zusatz eingeschränkt, daß der Kleinste im Reiche Gottes größer sei als er. Diese Einschränkung ist nur in dem Sinn zu verstehen, daß sich die Christen, die an Jesus als den Messias glauben und sich dadurch im Besitz des Reiches Gottes wissen, dem Täufer überlegen fühlen, der jene christliche Kenntnis nicht besitzt. Ganz in diesem Sinn redet denn auch V. 21 von zwei Heilsperioden. Die erste ist durch die Tätigkeit der Propheten bis zu Johannes dem Täufer bezeichnet; in ihr hört man Weissagungen auf die Zeit des Heils. In der zweiten Periode, an deren Schwelle die Gestalt des Täufers steht, gehen jene Weissagungen in Erfüllung; das Reich Gottes bricht mit Macht herein, die Christgläubigen reißen es in Begeisterung und Entschlossenheit an sich. Durch V. 21 wird V. 20b stark unterstrichen. Der Verfasser legt Wert darauf, den Unterschied zwischen der

alten und neuen Zeit und ihre Überlegenheit den alttestamentlichen Propheten und besonders Johannes gegenüber nachdrücklich zu betonen.

Versuchen wir nun von hier aus, die Verse 12—15 zu verstehen. Johannes wendet sich durch Vermittlung zweier Jünger aus dem Gefängnis heraus mit einer Anfrage an Jesus. Es handelt sich in ihr um den Messias, den der Täufer erwartet. Geht man nun von jener ersten, sagen wir: neutralen Gedankenreihe aus, so ist die Anfrage so aufzufassen, daß in dem Täufer hier zum ersten Mal die Vermutung auftaucht, Jesus könne der erwartete Messias sein, und daß er sich nun durch seine Frage Gewißheit verschaffen will. Geht man aber von der zweiten, christlich orientierten Gedankenreihe aus, so erhält die Anfrage den Sinn, daß der Täufer früher die Überzeugung gehegt habe, Jesus sei der Messias, dann aber in dieser Einsicht wieder wankend geworden sei und sich nun in seinen schmerzlichen Zweifeln an Jesus um Auskunft gewandt habe. Mit Sicherheit läßt sich keine Entscheidung für die eine oder andere Auffassung treffen. Die ausdrückliche Erklärung in V. 20b, daß der geringste Christ größer sei als Johannes, legt die Annahme nahe, daß der Verfasser die zweite Auffassung gehabt habe — ebenso wie später Mt und Lk. Jedenfalls wird die Messiasfrage in V. 13 und 14 durch den Hinweis darauf gelöst, daß durch die Tätigkeit Jesu messianische Weissagungen des Alten Testaments erfüllt würden. Eindringlich wird V. 15 davor gewarnt, an dieser Art der Messianität Jesu Anstoß zu nehmen. Für den Verfasser von Q<sup>J</sup> stand die messianische Würde Jesu natürlich fest. Aber er rechnet mit der Möglichkeit, daß man sie verneine und wohl auch angreife, wie auch Johannes an derselben Anstoß genommen habe.

In Q<sup>J</sup> 1—27 liegt somit kein einheitliches Bild von der Persönlichkeit und Wirksamkeit des Johannes vor. Zunächst aber ist es unsere weitere Aufgabe, darzustellen, wie dies Täuferbild in der späteren evangelischen Überlieferung gestaltet worden ist.



§ 7.

**Johannes der Täufer im Markusevangelium.**

In Mrk 1, 1—6 ist Q<sup>J</sup> 1—3 mit einigen Änderungen wiedergegeben. Über Q<sup>J</sup> 1 hinaus hat Mrk das Maleachizitat. Aber es ist nicht unbestritten, daß dies Zitat ursprünglich im Markusevangelium gestanden hat. Ähnliche Zweifel bestehen darüber, ob der zweite Evangelist das Jesajazitat Mrk 1, 3 bereits aus Q<sup>J</sup> übernommen hat. Sind diese Zweifel den beiden Zitaten gegenüber berechtigt, dann hat Mrk die in Q<sup>J</sup> 1 und 2 beabsichtigte Gleichung „Johannes = Elias“ übergangen.

Die Bußpredigt Q<sup>J</sup> 4—6 hat Mrk nicht, obwohl er sie (vgl. S. 17 f.), ebenso wie Mt und Lk, in Q gelesen haben muß. Damit daß er sie nicht aus Q übernimmt, mag er eine gewisse Interessselosigkeit dem Inhalt dieser Verse gegenüber verraten, aus denen mehr über die selbständige Wirksamkeit des Johannes und weniger über seine Bedeutung, die dieser nach urchristlicher Überzeugung für Jesus besessen haben mußte, zu entnehmen war. Kündigt doch Johannes hier einen Messias an, der unmittelbar vor der Tür steht und das endgültige Strafgericht an den Unbußfertigen vollzieht. Daß der zweite Evangelist an dieser Messiasbotschaft des Täufers in Q<sup>J</sup> 6 Anstoß genommen haben wird, geht aus der Art hervor, wie er Q<sup>J</sup> 7 und 8 umgestaltet hat. Wichtig ist ihm in diesen Versen der Hinweis des Johannes auf den Stärkeren und Größeren, der nach ihm kommen soll. Für ihn ist dieser Stärkere selbstverständlich der Christus Jesus. Er stellt deshalb Q<sup>J</sup> 7 b (ἐρχεται . . . αὐτοῦ) an die Spitze und bringt Q<sup>J</sup> 7 a erst später. Er streicht die Worte „εἰς μετένοια“, weil er die Taufe des Johannes nur für eine Wassertaufe hält, die noch keine neue Gesinnung wirken kann. Er streicht vor allem die Feuertaufe, weil nach seiner Erkenntnis der Messias Jesus mit heiligem Geist tauft und die Herzen der Christen erneuert, die unbußfertige Welt dagegen noch nicht mit Feuer vernichtet hat. Aus diesem Grunde übergeht er schließlich auch Q<sup>J</sup> 8. So hat der zweite

Evangelist Q<sup>J</sup> 7 und 8 vollständig in christlichem Sinn umgearbeitet und Johannes Jesus gegenüber eine untergeordnete Stellung angewiesen.

In der Taufgeschichte Q<sup>J</sup> 9—11 hat Mrk nur eine Änderung vorgenommen, die von wesentlicher Bedeutung ist. Den Wortlaut der Himmelsstimme in Q<sup>J</sup> 11 nach Ps 2, 7 hat er im Blick auf Mrk 9, 7 in die Form von Jes 42, 1 gekleidet. Wir haben über diese Veränderung und ihre Veranlassung bereits S. 19f. gesprochen. Daß Jesus zu Johannes gekommen sei, um sich von ihm taufen zu lassen, erzählt Mrk noch ebenso unbefangen wie Q.

Daß Q<sup>J</sup> 12—27 bei Mrk fehlt, ist wohl kaum anders zu beurteilen als die Beobachtung, daß Mrk die meisten in Q überlieferten Reden Jesu nicht aufgenommen hat. Eine besondere Bedeutung für die Beurteilung des Johannes seitens des zweiten Evangelisten ist diesem Umstand nicht beizulegen. Denn Q<sup>J</sup> 1—11 hat er wahrscheinlich nur aus dem Grund übernommen, weil er diesen Bericht über den Vorgänger Jesu als Einleitung in sein Evangelium für angebracht hielt. Darauf weist die Tatsache hin, daß seine Auslassungen und Änderungen an Q<sup>J</sup> 1—11 von dem unverkennbaren Bestreben beherrscht sind, die Predigt des Täufers als des Vorläufers Jesu mit der christlichen Messiaserkenntnis in Einklang zu bringen.

Über Q<sup>J</sup> hinaus treffen wir nun bei Mrk einige weitere Täufer-Überlieferungen an: Mrk 11, 27—33 (= Mt 21, 23—27 = Lk 20, 1—8) die Johannesfrage Jesu an die jüdischen Obersten, Mrk 6, 17—29 (= Mt 14, 3—12, vgl. Lk 3, 19. 20) der Tod des Täufers, Mrk 6, 14—16 (= Mt 14, 1. 2 = Lk 9, 7—9) das Urteil des Herodes über Jesus als den auferstandenen Johannes, das gleiche Urteil über Jesus im Volk Mrk 8, 28 (= Mt 16, 14 = Lk 9, 19), Mrk 2, 18 (= Mt 9, 14 = Lk 5, 33) das Fasten der Johannesjünger und schließlich Mrk 9, 11—13 (= Mt 17, 10—13) das Eliasgespräch beim Abstieg vom Berg der Verklärung.

Mrk nimmt keinen Anstoß daran, 11, 27—33 eine Erzählung zu bringen, in der nicht nur berichtet wird, daß

Johannes bei dem Volk als Prophet in hohem Ansehen gestanden habe, sondern auch, daß seine Taufe von Jesus als eine mit göttlicher Vollmacht vollzogene bezeichnet worden sei. Genau dasselbe hatte auch Q<sup>J</sup> 16—18 und 25—27 erzählt, sodaß unsere Annahme, daß dem Fehlen von Q<sup>J</sup> 12—27 bei Mrk keine besondere Bedeutung zuzuschreiben sei, bestätigt wird. Nur hinsichtlich der Verse Q<sup>J</sup> 12—15 ist nicht ausgeschlossen, daß Mrk, der die Predigt des Johannes in christlichem Geist überarbeitet hat, die Zweifel des Johannes an der Messianität Jesu als eine Schwierigkeit empfunden haben könnte. Denn auch der Hinweis in Mrk 6, 14—16 auf das Urteil des Herodes über Jesus als den auferstandenen Johannes und in Mrk 8, 28 auf das gleiche Urteil des Volks läßt vermuten, daß Mrk davon überzeugt war, daß zwischen beiden Männern eine große Übereinstimmung bestanden habe.

Daß Mrk auch die Eliasvorstellung in Q<sup>J</sup> 19 und 20a kennt und in der Theorie für richtig hält, geht aus Mrk 9, 11—13 hervor. Hier wird einerseits auf die Eliastheorie hingewiesen, wie wir sie bereits dort kennen gelernt haben: Johannes der geweißsagte Elias, der zuerst kommen und dem Messias Jesus den Weg bereiten soll. Auf der anderen Seite aber wird freilich hinter diese Theorie ein Fragezeichen gesetzt. Man verschließt das Auge nicht vor der Tatsache, daß für Jesus der Weg nicht in der Weise geebnet wurde, daß er auf keine Schwierigkeiten mehr stieß. Man weist im Gegenteil darauf hin, daß diese so groß waren, daß er leiden und sterben mußte. Mrk entwertet aber nun nicht aus diesem Grunde die vorbereitende Wirksamkeit des Täufers, fällt auch nicht über ihn ein Urteil, wie wir es in Q<sup>J</sup> 20b lesen, er macht vielmehr darauf aufmerksam, daß bereits das Schicksal des Johannes demjenigen Jesu ähnlich gewesen sei, wie es denn auch ebenso geweißsagt worden sei. Deutlich macht sich auch hier das Bestreben bemerkbar, die Harmonie zwischen Johannes und Jesus zu wahren. Ebenso wenig aber läßt sich verkennen, daß nun die Frage nahe liegt, ob denn überhaupt der Eliaswürde des Täufers eine so sehr

große Bedeutung zukommen könne, da es ihm doch nicht möglich gewesen sei, seine Eliasaufgabe der Maleachiweisagung entsprechend zu erfüllen. In Mrk 9, 11—13 ist, wenn auch wohl erst unbewußt, eine Entwicklung eingeleitet, die vielleicht schon Mrk 1, 1 ff. (vgl. S. 11 f., 60) obwaltet, die uns dann aber deutlicher im dritten und am konsequentesten und vollbewußt im vierten Evangelium entgegentreten wird: nämlich die Interesselosigkeit der Eliasfrage gegenüber, die sich bis zur Ablehnung der Gleichung „Johannes = Elias“ steigert.

Das Bild des Johannes im Markusevangelium ist im Vergleich mit Q<sup>J</sup> insofern einheitlicher, als die Bestandteile der älteren Überlieferung, die auf einen Gegensatz zwischen der messianischen Verkündigung des Johannes und der christlichen Messiaserkenntnis hinweisen, getilgt werden. Wir sind immer wieder dem offenkundigen Bestreben begegnet, das Verhältnis zwischen den beiden Männern als ein harmonisches darzustellen. Nur in der Behandlung der Eliasfrage macht sich eine Unstimmigkeit geltend, die letztlich in jenem Gegensatz ihre Ursache zu haben scheint. Mrk schränkt die Behauptung, daß Johannes als der Elias der Maleachiweisagung dem Messias Jesus den Weg bereitet habe, ein, sodaß sie nur als eine Theorie bestehen bleibt, der die Tatsachen nicht entsprochen haben.

## § 8.

### **Johannes der Täufer im Matthäusevangelium.**

Dem Evangelisten haben über Johannes wahrscheinlich nur die Nachrichten zur Verfügung gestanden, die wir bereits aus Q und Mrk kennen. Er übergeht kein Stück dieser Überlieferung. Der Täufer gilt ihm ebenso wie dem Verfasser von Q als eine sehr bedeutsame Persönlichkeit. Mt schließt sich in der Wiedergabe von Q<sup>J</sup> 1—27 nach Wortlaut und Gedankeninhalt enger als Mrk und Lk an die Vorlage an, sodaß zwischen Q<sup>J</sup> 1—27 und dem entsprechenden Matthäustext, abgesehen von einigen Abweichungen, die wir noch zu erörtern haben werden, kein wesentlicher Unterschied besteht,

Charakteristisch für Mt ist der Umstand, daß er großen Wert auf die Eliastheorie legt.

Zunächst macht sich bei Mt das Bemühen bemerkbar, Johannes und Jesus einander so nahe wie möglich zu rücken. 1. Er legt dem Täufer dieselbe Predigt in den Mund (3, 2) wie Jesus (4, 17): *μετανοείτε ἥγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Mrk 1, 15 hatte er gelesen, daß Jesus so gesprochen habe. 2. Er läßt Jesu Feinde auch die des Täufers sein (3, 7): die Pharisäer und die Sadduzäer, obwohl erstere in ihren Frömmigkeitsübungen Johannes nahe gestanden zu haben scheinen. 3. Am Schluß des Berichts über die Hinrichtung des Johannes (14, 12) bemerkt Mt, daß die Johannesjünger zu Jesus gekommen seien und ihm den Tod ihres Meisters gemeldet hätten. In der Vorlage Mrk 6, 17—29 verlaute von solchen freundschaftlichen Beziehungen nichts.

Mt hat mit Mrk das Bestreben gemeinsam, zwischen Johannes und Jesus volle Übereinstimmung zu konstatieren. Selbstverständlich sind beide Evangelisten davon überzeugt, daß Johannes nur vorbereitend gewirkt habe und Jesus durchaus untergeordnet gewesen sei. Mrk hat 1, 7. 8 darauf hingewiesen. Mt aber betont diese untergeordnete Stellung des Täufers 3, 14. 15 so entschieden, daß man hier zugleich eine apologetische Absicht vermuten muß. Der Evangelist hat sich offenbar mit Gegnern auseinanderzusetzen, die Johannes eine größere Bedeutung und Selbständigkeit zuschrieben, als die Christen zugeben mochten, und dabei den Umstand geltend machten, daß ja Johannes Jesus getauft habe. Gegen diese Überschätzung seiner eigenen Person sind die Worte des Johannes Mt 3, 14. 15 gerichtet. Mt läßt den Täufer selbst erklären, daß er sich seiner tief untergeordneten Stellung Jesus gegenüber bewußt sei, und zugleich Jesus indirekt versichern, daß daran diese Taufe nichts ändere.

Es ist nun aber bemerkenswert, daß es Mt trotz dieser apologetischen Bemerkungen nicht versucht, die Wirksamkeit des Johannes in ihrer Bedeutung einzuschränken oder zu entwerten. Mt übernimmt nicht nur ebenso unbefangen wie



Mrk Q<sup>J</sup> 9, sondern ändert auch Q<sup>J</sup> 11 so, daß dem Täufer die Auszeichnung zu teil wird, die Himmelsstimme über die messianische Würde seines Täuflings zu vernehmen; er ist überhaupt darauf bedacht, die hohe Bedeutung des Johannes in christlichem Sinn nachdrücklich hervorzuheben. Er ist nämlich noch mehr als Mrk bemüht, Johannes als Wegbereiter für den Messias Jesus in Anspruch zu nehmen. Es ist sein Lieblingsgedanke, in ihm den Elias zu sehen, der Christus den Weg bereiten soll. Die Eliastheorie nach Mal 3 ist für ihn die Form, in die er am liebsten seine christliche Überzeugung kleidet, daß Johannes Jesus gegenüber zwar eine untergeordnete Stellung einnehme, daß er aber in voller Übereinstimmung mit Jesus gewirkt und seiner messianischen Tätigkeit den Weg geebnet habe. Die Geflissentlichkeit freilich, mit der er diese Eliastheorie betont, legt den Gedanken nahe, daß dabei ähnliche apologetische Motive wirksam gewesen sein werden, wie wir sie in Mt 3, 14. 15 vermutet haben.

Die Eliastheorie tritt uns bei Mt an folgenden Stellen entgegen:

1. Unmittelbar an das Jesajazitat 3, 3 schließt Mt die Beschreibung der äußeren Erscheinung des Johannes an, die auf 2. Kön. 1, 8 zurückgeht und in Johannes den Elias erkennen lassen soll.

2. Vor der Taufe Jesu durch Johannes schiebt Mt jene Rechtfertigung derselben (3, 14. 15) ein, die voraussetzt, daß der Täufer in Jesus bereits den Christus erkannt habe, und damit andeutet, daß Johannes schon hier in seiner Würde als Elias des Messias erscheinen soll.

3. In der Rede Jesu über Johannes 11, 7—15 spricht Mt noch deutlicher und ausführlicher als Q<sup>J</sup> 19—21 über die Eliastheorie. In 11, 14 sagt er ausdrücklich über Q<sup>J</sup> hinaus, daß Johannes der Elias sei, der nach Mal 3, 1. 23 kommen solle. Außerdem hat Q<sup>J</sup> 21 bei ihm eine Änderung erfahren (vgl. S. 38f.), durch die er das ursprüngliche Thema dieser Worte in Q<sup>J</sup>, die Erwähnung der beiden Heilsperioden und die Hervorhebung des Erscheinens des Reiches Gottes

im Anschluß an Q<sup>J</sup> 20b, in nicht ganz unwesentlicher Weise zurücktreten läßt. Statt dessen rückt er die Persönlichkeit des Täufers in 11, 12. 13 mehr in den Vordergrund.

4. Mt übernimmt das schwierige Eliasgespräch Mrk 9, 11—13 in vereinfachter Form und mit beachtenswerten Änderungen: 17, 10—13. Im Unterschied von seiner Vorlage stellt er unmittelbar hinter 17, 11 = Mrk 9, 12a mit aller Entschiedenheit fest, daß jener erwartete Elias (vgl. dazu auch Mrk 9, 4 = Mt 17, 3) bereits gekommen, und bemerkt 17, 13 ausdrücklich, daß Johannes gemeint sei. Wiederum im Unterschied von Mrk sagt Mt zunächst nicht, daß man Johannes daran gehindert habe, die Aufgabe des Elias zu erfüllen, sondern daß man den Täufer nicht als den für den Anbruch der messianischen Heilszeit so bedeutungsvollen Mann erkannt habe, der er trotz allem doch wirklich sei und bleibe. Daß Mt auch den Hinweis auf das geweissagte Schicksal des Johannes (Mrk 9, 13b) übergeht, mag vielleicht ebenfalls zum Teil darin seinen Grund haben, daß es ihm, der sich sonst sehr gern auf Worte der Weissagung beruft, zu schwer gefallen ist, auf Weissagungen hinzuweisen, die man zur Widerlegung seiner Eliastheorie hinsichtlich des Täufers geltend machen konnte.

5. Es ist schließlich nicht zweifelhaft, daß Mt auch die Erzählung über das Ende des Täufers nicht zum wenigsten deshalb in sein Evangelium aufgenommen hat, weil man in dem Haß der Herodias gegen Johannes eine Parallele zu dem Ärger und Grimm des Ahab und der Isebel gegen Elias erblicken konnte. Mt 14, 5 lautet ganz anders als Mrk 6, 20. Mt läßt nicht Herodes, sondern das Volk von Sympathie und Hochachtung für Johannes erfüllt sein; insbesondere übergeht er die Worte bei Markus: ἡδέως αὐτοῦ ἤκουεν.

Wir sehen, daß das Matthäusevangelium von der entschiedenen Tendenz beherrscht ist, den Täufer als Wegbereiter und Elias des Messias Jesus darzustellen. Insofern ist das Bild des Johannes im ersten Evangelium ebenso einheitlich wie bei Mrk und zugleich konsequenter als dort gestaltet. Gleichzeitig aber nimmt Mt die — von Mrk überarbeiteten

oder übergangenen — Stücke in Q<sup>J</sup> auf, die ein ganz anderes Bild des Täufers andeuten. Es sind in Q<sup>J</sup> die Verse 6, 7 und 8, in denen seine, der christlichen Messiaserkenntnis entgegengesetzte, messianische Verkündigung überliefert wird, sodann die Verse 12—15, in denen Mt in Anbetracht seiner Bemerkung 3, 14. 15 und seiner oben dargestellten Eliastheorie nur einen Hinweis auf ein Irrewerden des Täufers in seiner bisherigen christlich messianischen Erkenntnis erblicken konnte, und besonders V. 20 b, wo Johannes unter den geringsten Christen gestellt wird. Infolge der Verbindung dieser heterogenen Bestandteile und Vorstellungen gestaltet sich das Bild des Johannes im ersten Evangelium noch uneinheitlicher und widerspruchsvoller, als es in Q<sup>J</sup> vorliegt.

### § 9.

#### **Johannes der Täufer im Lukasevangelium.**

Der dritte Evangelist nimmt der Persönlichkeit und zumal der Eliaswürde des Täufers gegenüber eine andere Stellung ein als Mt. Während sich Mt in dieser Hinsicht an Q anschließt, schlägt Lk die Richtung ein, die bereits im Mrk-Ev. angedeutet war. Er kennt zwar über Johannes eine umfangreichere Überlieferung als Mt, er macht uns auch mit ihr bekannt, aber daraus geht, wie wir sehen werden, nicht hervor, daß ihm der Täufer ebenso wichtig ist wie Mt. Vor allem vermissen wir bei Lk das Interesse, das Mt der Eliastheorie entgegenbringt.

Die Geburtsgeschichte des Johannes erzählt er, weil er alles, was er von Anfang an genau erforscht hat, dem Theophilus mitteilen will. Es verdient aber beachtet zu werden, daß nach 1, 17 Johannes vor Gott hergeht „mit dem Geist und der Kraft des Elias“. Der Evangelist hat so wenig Interesse für die Eliastheorie, daß er nicht, wie Q<sup>J</sup> in V. 19 b und Mt in 11, 10, den Messias an die Stelle Gottes setzt. Er wird diese alttestamentliche Anschauung (vgl. Mal 3, 1. 23) um so unbefangener aufgenommen haben, als sie Johannes dem Elias nicht gleichgesetzt, sondern nur mit dessen Geist und Kraft ausgerüstet sein läßt.

In cap. 3, 2ff. beachtet Lk die Eliastheorie von Q nicht und läßt — ähnlich wie der vierte Evangelist — Johannes fast nur die Stimme eines Rufenden sein: bereitet dem Herrn den Weg! Zwar bringt er zu der Bußpredigt des Täufers Q<sup>J</sup> V. 4—6 eine Sonderausführung 3, 10—14. Aber er zahlt damit nur seiner sozialen Vorliebe einen Tribut. Lk 3, 15 bildet inhaltlich wieder eine Parallele zu Joh 1, 19 ff. und verfolgt vermutlich die gleiche Tendenz, die wir im vierten Evangelium deutlicher erkennen werden. Lk 3, 18—20 wird dann kurz zusammengefaßt, was von Johannes der Vollständigkeit halber noch gesagt werden mußte und was viel ausführlicher in der Vorlage des Evangelisten zu lesen war. Wir sahen weiter, daß die Taufe Jesu durch Johannes erst berichtet wird, nachdem das Lebensende des Täufers erwähnt ist, als ob sie nicht mehr zu der Wirksamkeit des Täufers gehört habe. Lk erzählt auch nicht wie Mrk und Mt, daß Jesus zu Johannes gekommen und von ihm getauft worden sei, sondern nur, daß sich nach der Taufe Jesu der Himmel geöffnet und Jesus seine Messiasweihe empfangen habe. Nach allem muß man auch in dieser Darstellung eine bestimmte Absicht des dritten Evangelisten vermuten. Das Lk-Ev. scheint nämlich auch an dieser Stelle den Übergang zum Joh-Ev. zu bilden. Man hat den Eindruck, als ob sich Lk scheue, die Taufe Jesu in das Wirken des Johannes einzurechnen und ausdrücklich von ihr zu erzählen. Der Täufer darf Jesus gegenüber nach keiner Seite hin die Stellung des Überlegenen einnehmen. Deshalb wird die Taufe Jesu durch Johannes in den Hintergrund geschoben und in dieser Erzählung der Nachdruck auf ein anderes Moment gelegt: die himmlische Offenbarung über Jesus.

Lk 7, 24 ff. wird wiederum die Eliastheorie in Q<sup>J</sup> 19—21 gestrichen; Gedankengang und Inhalt der Vorlage werden geändert; s. S. 34 f. Lk bezeichnet den Täufer als den größten „Propheten“. Nur Q<sup>J</sup> 20 b schreibt er unverändert aus der Redenquelle ab. Die Anschauung der urchristlichen Gemeinde, daß Johannes die christliche Heilserkenntnis nicht erreicht habe, wird vom dritten Evangelisten deutlich und energisch

ausgesprochen. Q<sup>J</sup> 21 ersetzt Lk durch 7, 29. 30 = Mt 21, 32, während er Q<sup>J</sup> 21 in einer Erörterung über das Gesetz bringt (Lk 16, 16). Er hat dieses Wort zwar insofern getreuer überliefert (vgl. S. 40), als aus 16, 16 deutlicher als aus Mt 11, 12. 13 die Unterscheidung der beiden Heilsperioden erkennbar wird. Aber auch er hat das Thema von Q<sup>J</sup> 21 geändert, indem er das Gesetz in den Vordergrund schob. Die Persönlichkeit des Täufers tritt dagegen in Lk 16, 16 im Gegensatz zu Mt 11, 12. 13 ganz in den Hintergrund zurück. Das Eliasgespräch Mrk 9, 11—13 übergeht Lk ebenso konsequent, wie er die Eliastheorie hinsichtlich des Johannes auch an den früher erwähnten Stellen gestrichen hat.

Für den Heidenchristen Lukas und seinen Leserkreis bildet diese Eliastheorie ein recht unwichtiges Stück der Überlieferung, wie er überhaupt wenig Interesse für die Gestalt des Täufers und kein Verständnis für die selbständige Bedeutung seiner Wirksamkeit besitzt.

## § 10.

### **Johannes und Johannesjünger in der Apostelgeschichte.**

In der Apostelgeschichte werden, wie bereits S. 57 erwähnt wurde, die Wassertaufe des Johannes und die Geisttaufe Jesu zweimal einander gegenübergestellt: act 1, 5; 11, 16. Darin kommt die nun bereits öfters wahrgenommene urchristliche Überzeugung zum Ausdruck, daß Jesus bei weitem mehr gebracht habe als Johannes, daß dieser jenem gegenüber eine durchaus untergeordnete Stellung einnehme. In act (18, 24—28) 19, 1—7 erscheinen nun Johannesjünger in Ephesus. Diese Abschnitte weisen eine Reihe von Unklarheiten und Widersprüchen auf; es fragt sich, ob diese auf unklare Erinnerungen zurückgehen oder vielleicht teilweise durch gewisse Tendenzen veranlaßt sind. In act 18, 25 lesen wir von dem Alexandriner Apollos, daß er die Lehre von Jesus genau und richtig vorgebracht habe, obwohl er nur die Taufe des Johannes kannte, und erst durch Priscilla und Aquila in der christlichen Lehre unterwiesen worden sei. In act 19, 1. 2 werden jene Johannesverehrer „Jünger“, „Gläubige“



genannt, obwohl sie den heiligen Geist nicht besitzen, sondern nur die Taufe des Johannes kennen. Weiter ist auffallend, daß die Johannes- und Jesusjünger in Ephesus bis zur Ankunft des Apostels Paulus mit einander nicht in Verbindung treten, daß aber Paulus später in der Gewinnung der Anhänger des Johannes für Jesus nicht auf die geringsten Schwierigkeiten stößt, als ob jene nur auf die Botschaft des Apostels gewartet hätten, um Christen zu werden. Bei all diesen Widersprüchen vermag man sich kaum der Vermutung zu verschließen, daß hier das Bestreben obwaltet, auch der Anhängerschaft des Täufers keine selbständige Rolle zukommen, sondern sie im Verhältnis zur Christengemeinde in einer Übergangsstellung erscheinen zu lassen. Besteht diese Annahme zu Recht, so würde die hier hervortretende Absicht genau jenem Bemühen, das wir in der urchristlichen Zeit von Q bis zum Lk-Ev. in steigendem Maße wahrgenommen haben, entsprechen, nämlich Johannes dem Täufer Jesus gegenüber nicht nur eine vorbereitende, sondern auch eine untergeordnete und unselbständige Tätigkeit und Stellung zuzuweisen.

## § 11.

### **Johannes der Täufer im vierten Evangelium.**

Die Frage: Ist das vierte Evangelium eine literarische Einheit? hat, zumal in den letzten Jahren, den Anlaß zu lebhaften Erörterungen und Scheidungsversuchen gegeben (vgl. insbesondere E. Schwarz, Aporien im vierten Evangelium, 1908, J. Wellhausen, Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium 1907, Das Evangelium Johannis, 1908, Fr. Spitta, Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu, 1910). Da jedoch die Herausarbeitung von früheren und späteren Schichten im vierten Evangelium bisher noch nicht mit genügender Sicherheit gelungen ist, wird es für diese Untersuchung geratener sein, von den aufgestellten verschiedenartigen Hypothesen abzusehen.

Johannes spielt im vierten Evangelium keine unerhebliche Rolle. Schon im Prolog wird er erwähnt: 1, 6—8 und

15. Der Evangelist bezeichnet ihn als einen Menschen, von Gott gesandt, von dem Licht, d. h. dem Messias Jesus, zu zeugen, und er hält es für erforderlich hinzuzufügen, daß er nicht selbst das Licht gewesen sei. In V. 15 unterbricht er noch einmal den Zusammenhang des Prologs, um Johannes nicht nur zeugen, sondern rufen zu lassen, daß dieser Messias, der nach ihm komme, ihm überlegen sei; denn er sei nicht nur stärker (vgl. Q<sup>J</sup> 7), sondern eher als er.

Der Evangelist läßt dann 1, 19—28 Johannes Zeugnis über sich selbst ablegen, indem er betont: „Er bekannte offen und leugnete es nicht und er erklärte offen.“ Diese eindringliche Erklärung aber erfolgt vor der kompetenten Instanz des Judentums, sodaß sie fürderhin weder Juden noch Judengenossen anfechten sollten. Vor allem erklärt der Täufer, daß er nicht der Messias sei. Weder das Joh-Ev. noch Lk 3, 15 geben auf die Frage, inwiefern diese Antwort geschichtlich veranlaßt gewesen sei, einen Bescheid, der von dem Verdacht des Einflusses rhetorischer oder dogmatischer Motive frei wäre. Dann die Frage: Bist du Elias? Wir wissen, daß Q, Mrk und Mt Johannes nach Mal 3, 1 ff. als den Elias bezeichnen. Der vierte Evangelist lehnt indessen diese Behauptung schlankweg ab. Er räumt dem Täufer schließlich auch nicht die Würde des Propheten nach 5. Mos 18, 15 ein. Er läßt ihn erklären, daß er eine Stimme eines Rufers sei, dem Messias den Weg zu bereiten — eine Stimme, die verklungen ist, wenn sie ihr Zeugnis abgelegt hat. Es liegt offen zu Tage, daß der Evangelist die Person des Johannes selbst ganz in den Hintergrund zurücktreten lassen und den vollen Nachdruck auf sein Zeugnis für die Messianität Jesu und auf seine Vorbereitungsarbeit für ihn legen will. Nun war aber freilich ein selbständiges Stück in der Wirksamkeit des Johannes nicht zu unterdrücken: seine Taufftigkeit. Sie gab ihm in der Geschichte die Charakterisierung als Täufer und hat ihn vermutlich eine eigenartige messianische Rolle spielen lassen; und die, welche sich von ihm taufen ließen, gehörten mehr oder weniger zu ihm. Aber der Evangelist läßt Johannes erklären, daß seine Taufe nur

eine Wassertaufe sei — im Unterschied und im Gegensatz zu der Geistestaufe des Messias.

Während der Johannes der synoptischen Überlieferung den Messias mit Feuer taufen, d. h. das Gericht vollziehen läßt, nennt ihn der Johannes des vierten Evangeliums 1, 29 ganz aus der urchristlichen Anschauung heraus „das Lamm, das die Sünde der Welt trägt“. Nochmals betont er 1, 30 (vgl. 1, 15) die Überlegenheit dieses Messias ihm gegenüber. Daß Jesus, der schon mitten unter den Juden stehe, der erwartete Messias sei, hat er nicht von Anfang an gewußt, Gott mußte es ihm durch eine besondere Offenbarung bei der Taufe Jesu mitteilen. Es ist nun besonders bezeichnend, wie der Evangelist dieses Datum der Überlieferung, die Jordantaufe Jesu durch Johannes, behandelt. Er vermeidet ausdrücklich, zu berichten, daß Johannes Jesus getauft habe. Nur wer den synoptischen Taufbericht kennt, versteht Joh 1, 31—33. Für Jesus hatte diese Taufe nach des Evangelisten Meinung keine Bedeutung. Von der Auffassung derselben als der Messiasweihe Jesu, wie wir sie bei Mrk finden, ist hier keine Rede mehr. Dieser Akt hatte nur den Zweck, dem Johannes das Zeichen Gottes dafür zu geben, daß dieser Jesus der verheißene Messias sei, damit Johannes dann vor dem Volk von ihm Zeugnis ablegen könne. Ja, der Zweck seiner ganzen Tauffätigkeit war nur, Jesus dem Volk als den Messias kund zu machen.

Entgegen der synoptischen Überlieferung ist es in 1, 35 ff. nicht Jesus, der seine ersten Jünger zu sich ruft, sondern Johannes weist sie ihm zu, indem er auf ihn als auf den Messias hindeutet, wie ihn die urchristliche Gemeinde nach Jes 53 kennt. Es sind sogar die eignen Jünger, deren Anschluß an Jesus er durch sein Zeugnis für dessen Messianität bewirkt.

In den Versen 3, 22—36 stellt der Evangelist Johannes und Jesus nochmals ausdrücklich nebeneinander und vergleicht ihre beiderseitige Bedeutung. Bemerkenswert ist, daß er beide Männer neben einander wirken und sogar taufen läßt. Von einer Taufwirksamkeit Jesu verlautet sonst in der

urchristlichen Überlieferung nicht das Geringste. Der Evangelist widerruft denn auch seine Angabe 3, 22 bald wieder 4, 2 in ganz ähnlicher Weise, wie er 3, 26 b schreibt, daß Jesus taufe und jedermann zu ihm komme, während wir 3, 32 b von ihm die Klage hören, daß niemand Jesu Zeugnis annehme. Es ist ihm um etwas anderes zu tun, als Geschichte zu erzählen. Nachdrücklich weist er in unserem Abschnitt nochmals darauf hin, daß dem Johannes neben Jesus keine eigene Aufgabe zugekommen sei. Johannes tritt selbstlos vom Schauplatz seiner Wirksamkeit ab, nachdem er seine Aufgabe erfüllt hat, für den Messias Zeugnis abzulegen. In unvergleichlich schöner Weise spricht das der Evangelist 3, 27—30 aus. Diese Unterordnung unter den Christus Jesus ist für Johannes selbstverständlich. Joh selbst stammt von unten, Christus von oben. Zwischen ihnen ist und bleibt ein für allemal dieser fundamentale Unterschied bestehen.

In c. 5, 33—36 wird schließlich auch dem Zeugnis des Johannes für den Messias Jesus nur relative Notwendigkeit zugestanden; es erfolgte nur um der Juden willen. An und für sich war Jesus nicht darauf angewiesen. Für ihn und seine Jünger zeugt ein Größerer: Gott selbst.

Noch einmal taucht flüchtig die Gestalt des Täufers 10, 40 42 auf: er war ein Zeuge der Wahrheit für die Messianität Jesu, aber diesem Messias tief untergeordnet; er hat kein einziges Zeichen wie dieser getan.

Suchen wir nun auf Grund dieser Skizzierung des Täuferbildes im vierten Evangelium die Momente hervorzuheben, die charakteristisch sind.

Das Interesse des Evangelisten für Johannes ist sehr stark. Er beschäftigt sich immer wieder mit ihm und seiner Bedeutung. Überall aber ist deutlich der Grundgedanke dieser: Johannes wollte nur ein Zeuge der Messianität Jesu sein, weiter nichts; nachdem er sein Zeugnis abgelegt hat, ist er wieder in den Hintergrund zurückgetreten, seine Lebensaufgabe war erfüllt.

Diesem Leitgedanken entsprechend hat der Evangelist die Täuferüberlieferung bearbeitet; es ist die synoptische (vgl.

dazu Joh 1, 26—27, 33 b mit Mrk 1, 7. 8, Mt 3, 11—12, Lk 3, 15—17; Joh 1, 32 ff. mit Mrk 1, 9—11, Mt 3, 13—17, Lk 3, 21. 22; Joh 5, 35 mit Mt 11, 7 ff. = Lk 7, 24 ff.). Aber er übergeht sie fast vollständig. Vor allem finden wir bei ihm keine Spur der Bestandteile der Täufertradition, die auf eine eigenartige und selbständige Wirksamkeit Johannes, des Täufers und Bußpredigers, hinweisen. Nur zwischen den soeben an erster Stelle angeführten synoptischen Parallelen und Joh 1, 26—27, 33 b besteht eine bemerkenswerte Übereinstimmung. Daß Johannes seine Minderwertigkeit dem nahenden Messias gegenüber selbst bekannte und seine Taufe nur als eine Wassertaufe bezeichnete, entsprach wie kein anderes Stück in der synoptischen Überlieferung der Vorstellung unseres Evangelisten über den Täufer. Was er aber von ihm und seiner Predigt über jene Tradition hinaus berichtet, geht restlos in jenem Leitgedanken auf, als ob es speziell für diesen geschaffen worden sei, und ist ganz und gar von dem Geist urchristlicher Anschauungen beherrscht.

Der Evangelist wird nicht müde, Johannes selbst die eigene tiefuntergeordnete Stellung dem Messias Jesus gegenüber verkündigen zu lassen. Er geht in diesem Bestreben soweit, daß er den Täufer erklären läßt, er sei nicht Elias, obwohl die Synoptiker, abgesehen von Lukas, die Eliastheorie, z. T. energisch, vertreten. Er soll nicht einmal der Prophet sein, obwohl ihn die gesamte evangelische Überlieferung bis dahin als einen gewaltigen Propheten gekannt und gefeiert hatte. Seine Person soll vollständig in den Hintergrund treten. Es kommt nur auf sein Zeugnis für Jesus an. Und nicht einmal dies hat Jesus für sich selbst nötig gehabt; nur die Juden sollten es hören, um in Jesus ihr Heil zu finden. Wie hätte auch Johannes eine andere Stellung Jesus gegenüber beanspruchen können! Ist er doch nur ein Mensch, von unten, während Jesus von oben stammt und eine *δόξα* in sich trägt „wie ein einziger Sohn vom Vater voller Gnade und Wahrheit“.

Es ist selbstverständlich, daß der Evangelist mit keiner Silbe darauf hindeutet, daß zwischen beiden Männern je



Unstimmigkeiten bestanden hätten. Der Täufer wird der „Leuchter“ genannt, der den Juden den Weg zum Licht weisen sollte, und ihnen wird ein bitterer Vorwurf daraus gemacht, daß sie bei diesem Schein nur eine Zeit lang Kurzweil haben wollten (vgl. Q<sup>J</sup> 22—27!). Er heißt ein „Freund des Bräutigams“, ein Abgesandter, der ihm vorangeht, sein Zeugnis ist ein wahres, seine Jünger werden durch ihn selbst an Jesus gewiesen.

Es unterliegt nun gar keinem Zweifel, daß diese Schilderung des Johannes und seiner Tätigkeit im vierten Evangelium — zumal in Anbetracht des polemischen und apologetischen Charakters dieser Evangelienschrift überhaupt — von einer ganz bestimmten Tendenz beherrscht ist. Der Verfasser sieht sich zu Auseinandersetzungen mit Gegnern des christlichen Messiasglaubens veranlaßt, die den Täufer für sich in Anspruch nahmen und gegen den Glauben an Jesus als den Christus in irgend einer Form ausspielten. Ihnen sucht der Evangelist zu beweisen, daß sie unrecht haben und der Lebensaufgabe des Johannes, wie er sie selbst aufgefaßt habe, zuwider handeln. Wie oft hat er es doch selbst laut in die Welt hinein verkündigt, wozu er von Gott gesandt sei! Er sei nicht das Licht, sondern solle nur von dem Licht zeugen. Er sei weder der Messias noch der Elias noch der Prophet, sondern nur die Stimme, die da ruft, dem Herrn den Weg zu ebnen. Er habe diesen Messias selbst nicht eher gekannt, bis ihn Gott ihm offenbart habe, und nun weise er ihm seine Jünger zu. Seine Freude habe ihren Höhepunkt erreicht, seitdem er wisse, daß der Messias in Jesus erschienen sei und daß sein Werk wachse. Nun wolle er gern vor dem zurücktreten, der von oben sei und Gottes Geist ohne Maß besitze, ja der sein menschliches Zeugnis für sich und seine Gläubigen nicht nötig habe.

Es ist nun allerdings fraglich, ob der Evangelist gegen ungläubige Juden, die sich auf den Täufer beriefen, oder gegen eine Johannessekte polemisiert. Für die zweite Annahme spricht der Bericht der Apostelgeschichte, daß es in Ephesus Johannesjünger gegeben habe, für die erstere der

Umstand, daß der Evangelist sonst die Juden als seine Gegner betrachtet (vgl. zu der Frage W. Wrede, Vorträge und Studien, Tübingen 1907, S. 178–231). Wahrscheinlich dürfen wir uns den Unterschied zwischen messianisch interessierten Juden und Johannesanhängern nicht als sehr groß vorstellen. Auf jeden Fall haben wir es bei den Gegnern des Evangelisten in seinen Täuferpartien mit Verehrern des Johannes aus dem jüdischen Volk zu tun.

## § 12.

### **Tendenz und Gang der Entwicklung von Q<sup>J</sup> bis zum vierten Evangelium.**

Die johanneische Gestalt des Täufers bildet den Schlußstein in der urchristlichen Überlieferung über Johannes. Sie gibt uns zugleich den Maßstab, mit dem diese von Q<sup>J</sup> bis zum Joh-Ev. ziemlich gradlinige Entwicklung zu messen ist. Von ihr fällt ein aufklärendes Licht auf die Kräfte und Motive, von denen diese Entwicklung im wesentlichen bestimmt ist (vgl. W. Heitmüller, Johannes der Täufer in „Religion in Geschichte und Gegenwart“). Denn in der johanneischen Schilderung treten sie uns unverhüllt und zum Greifen deutlich entgegen. Daß das Interesse der urchristlichen Überlieferung an Johannes kein eigentlich historisches, sondern ein praktisches ist, ergibt sich im allgemeinen aus der Art der Evangelien. Das Joh-Ev. zeigt deutlich, welcher Art dieses praktische Interesse gewesen ist: es ist die Auseinandersetzung der Urchristenheit mit der Gestalt des Johannes und mit seiner Anhängerschaft. Und zwar genauer das Bestreben, die Überlegenheit Jesu über diese Größe zu erweisen, mit der die Gemeinde eine gewisse Verwandtschaft verbindet und von der sie anderes wieder trennt; zugleich das Bestreben, die Anhänger des Johannes für Jesus und das Evangelium zu gewinnen. — Diese Absicht tritt im Joh-Ev. ja ganz unverhüllt hervor. Darin haben wir nun den Schlüssel auch für die frühere Entwicklung der Überlieferung über Johannes. Was aus gewissen Eigentümlichkeiten derselben schon vermutet werden mußte, wird nun im Licht des Joh-Ev. ganz

deutlich. Schon die älteste uns zugängliche Form der Überlieferung in Q<sup>J</sup> verrät den Einfluß dieses praktischen Interesses der Urchristenheit. Die eigentümliche Zwiespältigkeit in dem da vorliegenden Bilde (s. S. 55—59) erklärt sich daraus, daß neben Notizen über Johannes, die uninteressiert sind, andere treten, die ihn, sein und seiner Anhänger Verhältnis zu Jesus und seiner Gemeinde in das rechte christliche Licht rücken sollen. Wenn man unter diesem Gesichtspunkt die oben herausgestellten verschiedenen Stadien überschaut, welche die Tradition durchlaufen hat, so erkennt man leicht, wie das apologetisch-polemische Interesse der Urchristenheit einen immer größeren Einfluß gewinnt. Eine nochmalige Zusammenfassung der da inbetracht kommenden Einzelheiten erübrigt sich. \*)

\*) „Johannes“ — „Johannes der Täufer“. Zur Beleuchtung des in § 12 Gesagten sei an dieser Stelle auf den bemerkenswerten Wechsel in der Bezeichnung des Vorgängers Jesu als „Johannes“ und als „Johannes der Täufer“ bei den einzelnen Evangelisten hingewiesen. In den synoptischen Evangelien heißt er 45 mal „Johannes“ und zwar bei Mrk 10 mal, bei Mt 15 mal, bei Lk 20 mal; 15 mal erhält er die vollere Bezeichnung „Johannes der Täufer“, bei Mrk 5 mal, bei Mt 7 mal, bei Lk 3 mal. Dagegen schreiben die Apostelgeschichte und das vierte Evangelium stets nur „Johannes“. Johannes ist der Beiname „der Täufer“, wie bereits früher bemerkt wurde, aus dem Grund zu teil geworden, weil die Jordantaufe einen charakteristischen und eigenartigen Bestandteil seiner Tätigkeit bildete. Für die alten Christen war mitbestimmend, daß sie mehrere hervorragende Männer mit Namen „Johannes“ hatten. Um so beachtenswerter ist es, daß man trotzdem in den weitaus meisten Fällen jenen Beinamen wegließ, zumal wenn man in Betracht zieht, von welcher Seite dies geschieht. Es ist in erster Linie das vierte Evangelium. Die Bezeichnung „Johannes der Täufer“ weckte die Erinnerung an die markante Persönlichkeit des Propheten am Jordan, der durch seine Taufe eine Anhängerschar um sich gesammelt und selbständige Bedeutung gewonnen hatte. So ist es begreiflich, daß der vierte Evangelist den Beinamen „der Täufer“ streicht. Eine ähnliche Stimmung beherrscht den dritten Evangelisten, der ebenfalls Johannes fast immer ohne seinen Beinamen nennt, in Akta ohne Ausnahme, im Evangelium bis auf drei Stellen. Am liebevollsten beschäftigt sich der erste Evangelist mit dem Täufer; bei ihm finden wir denn auch verhältnismäßig am meisten diesen Beinamen.

---

### III. Teil.

#### Geschichtlicher Wert der urchristlichen Überlieferung über Johannes den Täufer.

Nach der genauen Untersuchung der verschiedenen Wandlungen der Tradition ist die Frage, welche Bestandteile dieser Überlieferung als Bausteine für eine geschichtliche Darstellung des Johannes und seiner Wirksamkeit verwandt werden dürfen und welche als sekundäres Gut beurteilt werden müssen, ziemlich leicht zu beantworten. Aus der bisherigen Untersuchung ergibt sich das wichtigste Kriterium: überall wo Johannes und Jesus neben einander gestellt werden und der Vergleich die Absicht zeigt, den Täufer Jesus unterzuordnen oder auch nur beide Männer in Einklang mit einander zu bringen, wird man die Einwirkung der Apologetik oder Polemik der urchristlichen Gemeinde fürchten müssen, die sich mit Johannes und seiner Anhängerschaft auseinandersetzt — es sind die Motive und Tendenzen, die wir im einzelnen § 6—12 kennen gelernt haben. Dazu kommen als weitere Kriterien Unstimmigkeiten in der Überlieferung, wie wir ihnen im I. und II. Teil begegnet sind, und Einwirkungen des urchristlichen Gemeindeglaubens (Christusglaube, Reichsgottesbegriff u. s. f.).

#### § 13.

##### Q<sup>1</sup>.

Danach liegt kein Anlaß vor, an der geschichtlichen Glaubwürdigkeit von V. 1—3 (vgl. zu V. 2 auch V. 25) zu zweifeln; denn keins der eben genannten Kriterien kommt hier in Betracht. — Auch in V. 4—6 befinden wir uns im

wesentlichen auf geschichtlichem Boden. Der Täufer warnt seine jüdischen Zuhörer vor dem Selbstbetrug der Annahme, daß der Vorzug der Abrahamskindschaft vor dem zukünftigen Strafgericht schütze. Die so begründete Bußpredigt des Johannes zeichnet ein zutreffendes Bild von dem Selbstbewußtsein des jüdischen Volkes, dem als dem auserwählten Volk die Teilnahme an dem Reiche Gottes selbstverständlich zu sein schien.

Das über die Bußpredigt des Johannes in V. 4—6 Mitgeteilte wird durch V. 22—27 bestätigt. Wenn man unter den Juden gleicherweise mit Johannes und mit Jesus unzufrieden war, obwohl deren Art eine entgegengesetzte war, so lag das eben daran, daß beide in demselben streng sittlichen Geist wirkten, den jene Bußpredigt V. 4—6 atmet und an dem das „auserwählte Volk“ Anstoß nahm.

In der Messiasbotschaft des Johannes V. 7 und 8 macht sich am Schluß von V. 7 das Bestreben bemerkbar, auf Grund der christlichen Messiaserkenntnis einen Vergleich zwischen Johannes und Jesus nach der Richtung hin anzustellen, wie wir sie in § 12 skizziert haben. Der Verfasser läßt Johannes weissagen, daß der Messias „mit heiligem Geist und mit Feuer“ taufen werde. Darauf, daß die Worte *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* erst später zu der Taufe *ἐν ποτῇ* hinzugefügt worden sind, weist auch die von A. Merx mit Recht für die bessere gehaltene Lesart in Syrsin: „mit Feuer und dem heiligen Geist.“ Mt, Lk und vermutlich schon Q<sup>J</sup> haben diesen nachträglichen Zusatz an erster Stelle, weil er ihnen als das Wichtigere galt. Mrk hat diese Entwicklung vollendet, indem er die Worte „καὶ ποτῇ“ strich. Es liegt offen zu Tage, daß die „Taufe mit dem heiligen Geist“ nicht in den Zusammenhang paßt. Bereits die Wassertaufe des Johannes, die er an den Bußfertigen vollzog, schloß für den Täufling eine Sinnesänderung in sich. Denn daß diese Taufe eine sehr bedeutsame Handlung des Johannes gewesen ist, dürfen wir mit um so größerer Zuversicht annehmen, je deutlicher das Bestreben in urchristlicher Zeit wird, dieser Taufe ihren Inhalt zu nehmen. Es blieb nur übrig, für die Unbußfertigen



das Strafgericht zu prophezeien: die Feuertaufe. Auf diesen Gedankengang läuft die vorhergehende Bußpredigt hinaus. Man erwartet nun von dem Stärkeren, dem Messias, den Johannes ankündigt, nicht, daß er mit heiligem Geist und mit Feuer taufen, sondern daß er die vorhin kundgegebene Absicht Gottes mit der ihm verliehenen größeren Macht ausführen werde: die Rechtschaffenen zu sammeln und an den Gottlosen das prophezeite Strafgericht zu vollenden. Diesen Gedankengang bestätigt V. 8, wo dem Messias die Wurf-schaufel in die Hand gegeben wird, zu scheiden zwischen Spreu und Weizen, damit erstere mit ewigem Feuer vernichtet werde.

Der Bußpredigt des Johannes V. 4—6 und seiner messianischen Verkündigung V. 7 und 8 kommt, abgesehen von dem urchristlichen Zusatz, daß der Messias mit heiligem Geist taufen werde, hervorragender geschichtlicher Wert zu. Denn daraus, daß Johannes die unmittelbar bevorstehende messianische Endentscheidung mit ihrem unerbittlichen Strafgericht seitens des Messias weissagt, geht hervor, daß er während seiner öffentlichen Tätigkeit nicht auf Jesus als auf den nach ihm kommenden Stärkeren hingewiesen hat. Es ist unmöglich, daß Jesus seinem Messiasideal von vornherein entsprochen haben könnte. Der Täufer hat sich das Auftreten und Wirken des Messias anders vorgestellt, als Jesus tatsächlich aufgetreten ist. Man muß sich billig wundern, daß der Verfasser von Q das Bild des Täufers, seines Wirkens und Hoffens, nicht mehr im Sinn der christlichen Messias-erkenntnis umgestaltet hat. Wir sehen hier zugleich noch deutlicher als in V. 1—3, daß Johannes als eine durchaus selbständige Gestalt an der Schwelle der neuen, christlichen Zeit dasteht, daß er ganz und gar nicht die Schattenfigur gewesen ist, die das vierte Evangelium aus ihm machen möchte.

Bei der Erzählung V. 9—11 kommt vor allem das oben (S. 78) an letzter Stelle genannte Kriterium zur Geltung. Die verschiedenartigen Deutungen der Taufe Jesu durch Johannes von Q<sup>J</sup> bis zum vierten Evangelisten, wie wir sie früher kennen gelernt haben, stellen eine Entwicklung der urchrist-

lichen Tradition über die Lösung des Messiasproblems dar. Aber auch die älteste Gestalt dieser Überlieferung in Q<sup>J</sup> 9—11 unterliegt hinsichtlich ihrer geschichtlichen Zuverlässigkeit starken Bedenken. Wir besitzen noch andere neutestamentliche Überlieferungen, die nach dieser Seite hin mit der Taufgeschichte konkurrieren. Sehr alte Traditionen — Röm 1, 4, Phil 2, 5—11, act 2, 32 ff., 13, 33 — bezeichnen erst den auferstandenen Jesus als den Christus. Sodann scheint in dieser Hinsicht die Erzählung von der Verklärung Jesu für die urchristliche Gemeinde von Bedeutung gewesen zu sein, sei es, daß sie, wie J. Wellhausen (*Das Evangelium Marci*, S. 76 f.) meint, von Haus aus ein Auferstehungsbericht war, sei es, daß in der Szene vor Cäsarea Philippi eine geschichtliche Veranlassung für sie vorlag. Ein anderer Versuch, das Werden des Messias zu erklären, ist die Vorstellung von der jungfräulichen Geburt. Schließlich schiebt der vierte Evangelist auch diese beiseite und setzt an ihre Stelle Prä-existenzgedanken. In diese Reihe der Bemühungen, das Messiasproblem zu lösen, stellt sich unsere Tauerzählung. Ihr geschichtlicher Wert ist deshalb, soweit sie diesen dogmatischen Charakter trägt, nicht gesichert. Dagegen ist die Nachricht in Q<sup>J</sup> 9—11 eine geschichtliche Erinnerung, daß Johannes Jesus getauft habe; sie ist es um so sicherer, je mehr die späteren Evangelisten diese Überlieferung zurücktreten lassen, die ihren Anschauungen und Absichten nicht entsprach. Die Behauptung von H. Usener (*Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, I. Teil), die er auf Grund des Marcion-Evangeliums aufstellt, daß nämlich die Vorgeschichten bis zum Auftreten Jesu erst später zum Evangelium hinzugekommen seien, verliert durch diesen Umstand ihren Halt. Man hat im Gegenteil versucht, die Taufe Jesu durch Johannes, die ein entscheidendes Zeugnis für die selbständige Wirksamkeit des letzteren bildet, immer mehr in ihrer ursprünglichen Bedeutung abzuschwächen, bis man in ihr schließlich nur noch ein Vorbild für die christliche Taufe erblickte. Aber geschichtliche Tatsache ist, daß zu Anfang nicht Johannes auf Jesus, sondern dieser auf den Täufer aufmerksam geworden und zu ihm hingegangen ist.

In V. 12—15 berichtet der Verfasser, daß beide Männer noch einmal mit einander in Berührung gekommen seien; der Täufer habe sich damals aus dem Gefängnis heraus mit Jesus in Verbindung gesetzt. Leider haben wir in Q<sup>J</sup> keine Nachricht darüber, wie sich das Verhältnis zwischen beiden seit der Jordantaufe Jesu bis zu dieser Anfrage des Johannes gestaltet hatte. Wir vermögen daher die Entwicklung der Dinge zwischen diesen beiden Punkten nicht mehr zu erkennen. Nur die Überlieferung V. 4—8 über die messianischen Hoffnungen des Täufers gibt uns noch einen Anhaltspunkt zur Beurteilung der Frage des Johannes in V. 12b. Daraus geht nun hervor, daß diese Anfrage, wenn wir sie als eine geschichtliche Erinnerung werten — und dieser Wertung steht nichts im Wege — keinesfalls andeutet, daß der Täufer früher die Gewißheit gehabt habe, Jesus sei der Messias, dann aber an dessen Messianität irre geworden sei und nun in seinen schmerzlichen Zweifeln jene Frage an Jesus gerichtet habe, sondern daß er hier zum ersten Male zu der Vermutung kommt, daß in Jesus der von ihm erwartete Stärkere erschienen sei. Jene geschichtlich unmögliche Auffassung der Anfrage in 12b — ob sie schon in Q<sup>J</sup> vorliegt, muß dahin gestellt bleiben (s. S. 59) — konnte nur als eine Folgerung aus der Überzeugung der urchristlichen Gemeinde entstehen, Johannes habe von vorn herein in dem Bewußtsein gewirkt, daß er Jesus als dem Messias untergeordnet und dessen Wegbereiter sei (vgl. Mt 3, 14. 15). In Wirklichkeit ist seine Aufmerksamkeit erst, als er im Gefängnis saß, auf Jesu messianische Bestimmung gelenkt worden und zwar durch die Kunde von dessen machtvollen Werken. Entsprach Jesus auch noch nicht seinen Messiaserwartungen, so waren doch seine außergewöhnlichen Machttaten ein Hinweis darauf, daß in dem eigenartigen Prediger der Stärkere erschienen sein könnte. Jesus weist diese Vermutung des Johannes nicht schlankweg ab. Er bezeichnet die außerordentlichen Machttaten, die Gott ihn vollbringen läßt, als bedeutsam; sie lassen auch in ihm das messianische Selbstbewußtsein lebendiger und kräftiger werden. Treffen

wir mit dieser Auslegung von V. 12—15 den geschichtlichen Kern der Verse, dann verbleibt dem Täufer das große Verdienst, mit prophetischem Scharfblick als erster der Außenstehenden die messianische Bedeutung Jesu geahnt zu haben.

Wir kommen zum letzten Abschnitt, V. 16—21 — was in V. 22—27 an geschichtlichen Erinnerungen vorliegt, haben wir zum Teil bereits früher angedeutet, auf einen Punkt wird alsbald noch hinzuweisen sein. Q<sup>J</sup> 16—21 zerfällt in zwei deutlich von einander sich abhebende Bestandteile: V. 16—18 und V. 19—21. In V. 16—18 werden des Täufers prophetischer Charakter und Beruf mit unverkennbarer Sympathie und Liebe geschildert. Wir haben keinen Grund, dieser Überlieferung gegenüber kritische Bedenken zu hegen. Spuren urchristlichen Gemeindeglaubens machen sich nicht in ihr bemerkbar, vor allem auch nicht das Bestreben, Johannes Jesus in christlichem Interesse unterzuordnen. Dazu kommt, daß dieses wohlwollende Zeugnis Jesu über Johannes nicht nur dem Bericht V. 9—11, daß sich Jesus von Johannes habe taufen lassen, entspricht, sondern auch dem Gleichnis von den spielenden Kindern, V. 22—27, insbesondere V. 27. — Anders steht es mit V. 19—21. Hier handelt es sich um den Maleachiboten und „Elias“ Johannes, der in dieser Eigenschaft zu Jesus als dem Messias in Beziehung gesetzt wird. Auf Grund der Beobachtungen im II. Teil unsrer Untersuchungen entsteht der Verdacht, daß in diesen Versen eine Gemeindereflexion vorliegt, die die Wirklichkeit nach dogmatischen und apologetischen Gesichtspunkten umgestaltet. Aber nicht nur dieses erste der früher genannten Kriterien (vgl. S. 78) kommt hier zur Geltung, sondern auch die beiden anderen. V. 19—21 ist nämlich weiterhin auch in sich selbst widerspruchsvoll und unverständlich. Auf der einen Seite wird Johannes als der durch Maleachi geweissagte Elias gewertet, der dem Messias Jesus den Weg bereiten soll, von dem also vorausgesetzt werden muß, daß er für Jesu messianische Aufgabe Verständnis haben und Hand in Hand mit ihm arbeiten werde. Auf der anderen Seite wird von ihm behauptet, daß er hinsichtlich der Person und Aufgabe Jesu nicht einmal



die messianische Heilserkenntnis des geringsten Christen besitze.

Unsere Zweifel an dem geschichtlichen Quellenwert von V. 19—21 werden zur Gewißheit durch eine kritische Erörterung einzelner Aussagen dieses Abschnitts, in denen deutlich die Einwirkungen des urchristlichen Gemeindeglaubens wahrzunehmen sind.

Um die Authentie des Maleachizitats V. 19 zu stützen, würde die Annahme erforderlich sein, daß Jesus schon damals in der Öffentlichkeit mit der Erkenntnis seiner Messianität rechnen konnte. Mrk 9, 11—13 erzählt ausdrücklich, daß man erst von dieser Erkenntnis aus auf den Gedanken gekommen sei, ihm müsse auch ein Wegbereiter, ein Elias erstanden sein. Diese Hilfhypothese ist aber nicht möglich. Die besten geschichtlichen Berichte der Synoptiker, die für eine Lösung des Messiasproblems in Betracht zu ziehen sind, schließen sie aus. Unsere Annahme, V. 19 stelle einen Anspruch Jesu dar, ist deshalb ebenfalls unhaltbar. Die Worte bilden vielmehr eine durch die Erkenntnis der Messianität Jesu bedingte urchristliche Äußerung über Johannes. — Ferner: für den Fall, daß V. 19 geschichtlich wäre, müßte zugleich vorausgesetzt werden, daß von Johannes bekannt gewesen sei, daß er dem Propheten aus Nazareth den Weg zu seiner messianischen Laufbahn geebnet habe. Dieser Voraussetzung widerspricht jedoch der geschichtliche Inhalt von V. 7 und 8, aber auch, so weit sich erkennen läßt, der von V. 12—15, sowie der ausdrückliche Hinweis auf die mit Undank belohnte Arbeit des Johannes und Jesu an dem jüdischen Volk in V. 22—27, sodaß in Mrk 9, 11—13 denn auch zugegeben wird, daß Johannes Jesus den Weg nicht bereitet habe. Daß V. 19 ein urchristliches Urteil über den Täufer ist, bezeugt schließlich der literarische Charakter des Zitats, seine Abhängigkeit und Selbständigkeit dem Alten Testament und der LXX gegenüber. Man besitzt bereits eine gewisse Übung darin, alttestamentliche Aussprüche in neutestamentlich messianischem Sinn zu deuten. Daß das Maleachizitat auf diesem Gebiet eine Rolle spielte und gern herangezogen



wurde, beweist die Dublette Mrk 1, 2, wo das Zitat ebenfalls von der messianischen Dogmatik der alten Christen — neben dem Jesajazitat, Jes 40, 3 — angeführt worden ist. Das zuletzt genannte und in V. 1 b heimatberechtigte Prophetenwort ist mit jenem anderen wesensverwandt und unterliegt derselben Beurteilung wie dieses.

Auch V. 20 b ist als Urteil Jesu über Johannes schwer verständlich. Wie sollte Jesus dazu gekommen sein, den selbstlosen, charakterfesten Täufer, der auch ihn einst getauft hatte und über den er sich an anderer Stelle so ehrend ausspricht, in so dogmatischer Weise unter „den Kleinsten im Reiche Gottes“ herabzusetzen. Dagegen ist der Ausspruch als Urteil der urchristlichen Gemeinde über den Täufer durchaus zu begreifen. Sie besitzt die messianische Heilserkenntnis und ein starkes Überlegenheitsgefühl. Die apologetischen Tendenzen aber, die von Q<sup>J</sup> bis zum vierten Evangelium immer deutlicher hervortreten, weisen daraufhin, daß sich die urchristliche Gemeinde mit Gegnern auseinanderzusetzen hatte, die die Bedeutung des Johannes anders einschätzten als sie. Deshalb wird man es für notwendig gehalten haben, den Täufer nicht nur Jesus, sondern auch seinen Gläubigen bis zum Geringsten unterzuordnen. Die Spuren des urchristlichen Gemeindeglaubens liegen denn auch offen zu Tage.

In dem Wort ist vom Reich Gottes als einer Größe der Gegenwart die Rede. Nun dürfte feststehen, daß Jesus in seiner Predigt vom Reiche Gottes entsprechend der jüdischen Auffassung eine Zukunftshoffnung ausgesprochen hat (vgl. Joh. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1. Aufl. 1892, 2. Aufl. 1900, P. Wernle, Die Reichsgotteshoffnung in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus, 1903). Es kann hier nicht erörtert werden, ob und inwieweit Jesus den Begriff umgebildet oder neuzugestalten begonnen hat. Es mag sein, daß er die Gegenwart des Reiches Gottes in dem Sinn angenommen hat, daß er sich als Messias, d. h. als Bringer dieses Reiches, ansah und es deshalb als schon vorhanden betrachtete. Aber das ist doch immer noch nicht der Gedanke von V. 20 b, wo das Reich Gottes als eine

bereits bestehende Gemeinschaft betrachtet wird, in der Rangunterschiede zu konstatieren sind, wie es erst in der Zeit der urchristlichen Gemeinde möglich war. — Sodann würde hier dieselbe Voraussetzung wie in V. 19b (vgl. S. 84) erforderlich sein. Aber wie sie sich dort als eine geschichtliche Unmöglichkeit darstellte, so bleibt sie es auch hier. Sie ist auch hier unter dem Einfluß der urchristlichen Messiaserkenntnis entstanden. B. Weiß wird deshalb dem tatsächlichen Verlauf der Dinge nicht gerecht, wenn er in dieser Hinsicht von der Annahme der Authentizität von V. 20b aus bemerkt: „Wer aber an Jesus als den Messias glaubt, der ist bereits im Gottesreich und darum, um wie viel geringer er auch an Stellung und Beruf wäre als der Täufer, gleichwohl größer als er“ (Das Matthäus-Evangelium, kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von H. A. Meyer, 9. Aufl. S. 218).

Die Berechtigung unseres Urteils über V. 20b geht schließlich auch aus den Worten V. 21 hervor. Diese besitzen etwas von jenem Überlegenheitsgefühl und Enthusiasmus, der die ältesten Christen beseelte. Auf ein wirkliches Herrenwort scheint nur der Hinweis auf das Reich Gottes zurückzugehen, wie es mit Gewalt hereinbricht und von denen gewonnen wird, die es mit Entschiedenheit an sich reißen. Die Erwähnung einer vorchristlichen Zeit, der Periode des Gesetzes und der Propheten, ist im Munde der alten Christen verständlicher als bei Jesus. Die Worte haben zu deutlich einen theologischen Charakter und reflektieren zu offenkundig über die frühere Zeit als eine abgeschlossene Periode, die in ihrer Bedeutung für die neue Zeit bereits erkannt und klassifiziert worden ist, als daß man sie Jesus zuschreiben möchte. Das Herrenwort in V. 21 wird seine jetzige Gestalt erst dadurch erhalten haben, daß es mit V. 20b verbunden wurde. Wie aber V. 20b urchristlicher Herkunft ist, so auch die Formulierung, die V. 21 durch den Anschluß an V. 20b erhalten hat. Der Gedanke, daß das Reich Gottes mit Gewalt hereinbricht und entschiedenes, begeistertes Entgegenkommen verlangt, hat denn auch nichts mit den genannten beiden Heilsperioden gemein.

§ 14.

**Geschichtliche Erinnerungen in der sonstigen urchristlichen Überlieferung.**

Die von den späteren Evangelisten an Q<sup>J</sup> vorgenommenen Änderungen (s. S. 11—48) besitzen natürlich keinen geschichtlichen Quellenwert, da sie in dogmatischen und apologetischen Tendenzen begründet sind (vgl. § 7, 8, 9, 11 und 12). Über Q<sup>J</sup> hinaus aber finden sich nur wenige wirkliche Täufererinnerungen; sie gehen zum größten Teil auf die zweitälteste Evangelienschrift, Mrk, zurück.

Die Andeutung Mrk 2, 18 (= Mt 9, 14 = Lk 5, 33) über das Fasten der Johannesjünger darf wohl als ein Hinweis darauf verstanden werden, daß diese den Pharisäern in mancher Hinsicht (vgl. S. 89) näher standen als Jesus und seinen Gläubigen, und ihr geschichtlicher Wert wird um so größer sein, je weniger sie der christlichen Überzeugung entspricht, daß zwischen Johannes und Jesus volle Harmonie bestanden habe. Aus Mrk 6, 14—16 (= Mt 14, 1. 2 = Lk 9, 7—9) sowie Mrk 8, 28 (= Mt 16, 14 = Lk 9, 19) scheint hervorzugehen, daß trotz Q<sup>J</sup> 25 und 26 eine nicht zu verkennende Ähnlichkeit zwischen beiden Männern geherrscht habe; denn sie werden von Zeitgenossen geradezu identifiziert. Auf der Linie der urchristlichen Bestrebungen, ihre Tätigkeit mit einander in Einklang zu bringen, liegt diese Erinnerung allerdings nicht; sie ist vielmehr mit Q<sup>J</sup> 9. 16—18 und 27 zusammenzustellen. Es ist sicherlich kein Zufall, daß beide Männer schließlich auch ein ähnliches Todesgeschicksal erlebt haben. Die Erzählung Mrk 6, 17—29 (= Mt 14, 3—12; vgl. Lk 3, 19. 20) wird als Geschichtsquelle mit Vorsicht zu benutzen sein (vgl. dazu W. Heitmüller: „Johannes der Täufer“ in „Religion in Geschichte und Gegenwart“, Bd. III, Spalte 592 und 593); aber soviel geht aus ihr hervor, daß Johannes eine Aufsehen erregende Wirksamkeit entfaltet haben muß. In der Perikope Mrk 11, 27—33 (= Mt 21, 23—27 = Lk 20, 1—8) ist keins der auf S. 78 genannten Kriterien wahrzunehmen; wir dürfen das größte

Zutrauen zu der Geschichtlichkeit der darin enthaltenen Täufererinnerungen haben. Jesus bezeichnet als den charakteristischen Bestandteil der Tätigkeit des Johannes dessen Taufe, urteilt ebenso über ihn wie in Q<sup>J</sup> 16—18 und deutet an, daß der Täufer vom Volk als ein bedeutsamer Prophet betrachtet und geachtet worden sei. Wie wenig stimmt das alles mit den Aussagen des vierten Evangelisten über diesen Mann überein! Die wichtigste Sonderüberlieferung ist Mrk 9, 11—13 (= Mt 17, 10—13). Aus dem in § 4 Gesagten ergibt sich die Unmöglichkeit, in dieser uneinheitlichen Partie eine zuverlässige geschichtliche Überlieferung zu erkennen. Dazu kommt, daß wir die Eliastheorie auf Grund der Ergebnisse in § 13 als eine Reflexion der urchristlichen Gemeinde anzusehen haben. Und schließlich ist der Umstand in Erwägung zu ziehen, daß dieses Eliasgespräch mit der Erzählung von der Verklärung Jesu auf dem Berg verbunden ist, von der nicht ausgeschlossen ist, daß sie ursprünglich einen Auferstehungsbericht bildete, und die jedenfalls in den messianischen Erörterungen und Theorien der urchristlichen Gemeinde eine Rolle gespielt hat.

Die in Mt nach Abzug der Parallelstellen zu Mrk übrig bleibende Täufererinnerung Mt 21, 32 = Lk 7, 29. 30 (vgl. dazu S. 44) ist mit Stellen wie z. B. Q<sup>J</sup> 22—27, Mrk 11, 27—33 zu vergleichen und ebenso zu beurteilen.

Eine bemerkenswerte synoptische Überlieferung über Johannes besitzen wir in Lk 1, 5—25, 39—80. Der Engel sagt von ihm, er werde groß sein vor dem Herrn und schon von Mutterleib an den heiligen Geist besitzen. Nach Lk 1, 16. 17 (vgl. hierzu 1, 76. 77) ist Johannes der Vorläufer Gottes selbst. Er werde, heißt es, vor dem Herrn herziehen und ihm im Geist und in der Kraft des Elias ein gerüstetes Volk bereiten. Es ist nicht wahrscheinlich, daß diese Aussage erst von Christen herrührt. Verständlicher ist sie im Munde von Verehrern des Täufers. Judenchristen werden sie erst von da aus übernommen haben, da es ja leicht war, sie in der Weise zu verbessern, wie es in Q<sup>J</sup> 19b geschehen ist. Die Hochschätzung des Johannes haben offenbar die Juden-

christen mit dessen jüdischen Anhängern geteilt. Mancher von ihnen mag früher dem Täufer nahe gestanden und ihm auch späterhin seine Zuneigung bewahrt haben. Er galt bei ihnen, ebenso wie Jesus, als ein Vertreter der messianischen Bewegung. — Die Standespredigt Lk 3, 10—14 fügt nichts zu der Bußpredigt hinzu, was geschichtlich bedeutsam wäre. Lk 11, 1 wird erzählt, daß Johannes seine Jünger beten gelehrt habe (vgl. dazu als Parallele Mrk 2, 18 = Mt 9, 14 = Lk 5, 33). Für den Täufer waren Fasten und Gebetsformeln offenbar wichtige und notwendige Äußerungen der Frömmigkeit (ebenso wie seine asketische Lebensweise und seine Taufstätigkeit). Jesus dagegen hält das Fasten für kein wesentliches Merkmal eines frommen Menschen; als rechtes Gebet gilt ihm ein Beten zu Gott, das aus dem Herzen kommt und felsenfeste Glaubensgewißheit atmet. Daraus scheint hervorzugehen, daß die Frömmigkeit des Johannes bis zu einem gewissen Grad mit der Religiosität der Pharisäer verwandt gewesen ist, während Jesu Frömmigkeit eine freie und individuelle war und keiner bestimmten Krücken und festen Formeln zu ihrem Bestand bedurfte.

---





## Lebenslauf.

---

Am 4. Februar 1874 bin ich, Heinrich Peter, zu Ballersbach als Sohn des Landmanns Moritz Peter und seiner Ehefrau Regine, geb. Holler, geboren. Von Ostern 1880 ab besuchte ich 8 Jahre lang die Volksschule zu Eisemroth. Seit dem vollendeten 13. Lebensjahr unterrichtete mich der dortige Pfarrer Karl W. Müller, dessen Andenken ich um seiner mir erwiesenen treuen Liebe und unermüdlichen Fürsorge willen allezeit dankbar wahren werde. Im Frühjahr 1889 wurde ich in die Untertertia des Gymnasiums zu Dillenburg aufgenommen, das ich Ostern 1895 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Ich ging nun auf die Universität, um mich dem Studium der Theologie zu widmen. Zwei Semester studierte ich in Erlangen, drei in Berlin, das letzte in Marburg. Ostern 1898 bestand ich das examen pro licentia concionandi und wurde in das Predigerseminar zu Herborn aufgenommen. Im Sommer 1899 legte ich in Wiesbaden das examen pro ministerio ab, war von Herbst 1899 bis Ende 1901 als Vikar in Allendorf tätig und wurde am 2. März 1902 als Vikar in Eppstein ordiniert. Am 1. August 1903 wurde mir die Pfarrstelle zu Niederlauken übertragen.

---



BS2456 .P4

Peter, Heinrich, b. 1874.  
Johannes der Täufer in der urchristlich

BS Peter, Heinrich, b.1874.  
2456 Johannes der Täufer in der urchristlichen  
P4 Überlieferung. Marburg, H. Bauer, 1911.  
89p. 23cm.

Inaug. Diss. - Marburg.

1. John, the Baptist. I. Title.

72846

CCSC/mmb



